Kirstin Mertlitsch
Brigitte Hipfl
Verena Kumpusch
Pauline Roeseling (Hrsg.)

Intersektionale Solidaritäten

Beiträge zur gesellschaftskritischen Geschlechterforschung



Verlag Barbara Budrich

Intersektionale Solidaritäten

Veröffentlicht mit Unterstützung:

des Forschungsrates der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt,
der Fakultät für Kulturwissenschaften der Alpen-Adria Universität Klagenfurt,
des Institutes für Erziehungswissenschaft und Bildungsforschung der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt,
des Universitätszentrums für Frauen*- und Geschlechterstudien der Universität Klagenfurt,
der Stadt Klagenfurt, Büro für Frauen, Gleichstellung und Generationen
und des Referats für Frauen und Gleichstellung und des Kulturreferats des Landes Kärnten.













Kirstin Mertlitsch
Brigitte Hipfl
Verena Kumpusch
Pauline Roeseling (Hrsg.)

Intersektionale Solidaritäten

Beiträge zur gesellschaftskritischen Geschlechterforschung

Verlag Barbara Budrich
Opladen • Berlin • Toronto 2024

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://portal.dnb.de abrufbar.

Peer-Review durch die Herausgeberinnen

Gedruckt auf FSC®-zertifiziertem Papier, CO_2-kompensierte Produktion



Dieses Buch steht im Open-Access-Bereich der Verlagsseite zum kostenlosen Download bereit (https://doi.org/10.3224/84742667).
Eine kostenpflichtige Druckversion (Print on Demand) kann über den Verlag bezogen werden. Die Seitenzahlen in der Druck- und Onlineversion sind identisch.

ISBN 978-3-8474-2667-7
eISBN 978-3-8474-1830-6
DOI 10.3224/84742667

Umschlaggestaltung: Bettina Lehfeldt, Kleinmachnow – www.lehfeldtgraphic.de
Titelbildnachweis: Malina Mertlitsch, Linz – www.instagram.com/litsch675
Lektorat: Brigitte Geiger
Satz: Anja Borkam, Jena – kontakt@lektorat-borkam.de
Druck: Books on Demand GmbH, Norderstedt

Inhalt

3 Feministische Interventionen

4 Prekäre Allianzen

Intersektionale Solidaritäten: Einleitung

Kirstin Mertlitsch, Brigitte Hipfl, Verena Kumpusch und Pauline Roeseling

1. Vorweg

> Ugly Duckling @WhatIf „Wenn Ihr Laverne Cox und Chelsea Manning als #transgender akzeptiert, müsst Ihr #Saraswati als #transracial akzeptieren."
>
> Imperator Nadia mit Abstand bester Account @shehadistan „transracial ist für mich eine Liga mit trans-vermögend oder trans-berühmt: Es existiert nicht wenn es nicht existiert! Leute wie Saraswati müssen dringend aufhören, trans Menschen zu verhöhnen indem sie sich Begriffe für ihre problematischen Identitätskonstrukte aneignen!"
>
> Julius Eisenhauer@Bismarckratte „Das habt ihr davon, wenn ihr anfangt, Geschlecht jeden Tag einfach neu zu wählen." #transracial
>
> Joerg Scheller @joergscheller1 „Kommt nun die Ära von transrace?" Die Antwort ist simpel: Es hat nie etwas anderes gegeben als „Transrace". Klar umreissbare Identitäten, Rassen, Ethnien waren immer schon Fiktionen."
>
> Noel Parasan! @RechteStattRechts „Gender und Race sind nicht das Selbe." #transracial (Sanyal 2021: 152-153)

Dieser Chatverlauf aus dem Buch *Identitti* von Mithu Sanyal steht exemplarisch für die komplexe Frage: Was sind Identitäten? Eine einfache Antwort auf diese existentielle Frage ist im Text von Sanyal nicht zu finden. Der Roman handelt von einer Professorin, die an der Universität Düsseldorf im Studiengang „Intercultural Studies/Postkoloniale Theorie" unter dem Namen Saraswati lehrt und sich dabei selbst als BIPoC identifiziert (Black, Indigenous and People of Color). Gleich am Beginn des Romans stellt sich heraus, dass Saraswati eigentlich Sarah Vera Thielmann heißt, aus Karlsruhe kommt und so weder Migrationserfahrung noch BIPoC-Geschichte vor- bzw. nachweisen kann. Sanyal pointiert in ihrem Roman, dass das Thema des Buches exemplarisch für die Konflikte steht, die aus den Fragen nach Identität und Identitätspolitiken hervorgehen: „Ist Saraswati nun gar nicht Saraswati? Kann ein Mensch sich aussuchen, weiß, of Color oder Schwarz zu sein? Kann die individuelle Antwort eines Menschen hinsichtlich seiner Identität richtig oder falsch bewertet werden? Und allem voran steht die Frage: Wer hat darüber die Deutungshoheit?" (Sanyal 2021: 360-361)

Eine Buchpräsentation von Identitti mit der Autorin Mithu Sanyal bildete den Auftakt der Online-Tagung *Apart – Together – Becoming With!* Gesellschaftskritische Geschlechterforschung als Beitrag zu einer Allianz für die Zukunft, die 2021 an der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt stattfand. Diskutiert wurden Fragen der Identität, ein zentrales Thema im Kontext der Geschlechterforschung, und auch ein zentraler Bezugspunkt dieses Tagungsbandes, der sich mit gesellschaftskritischer Geschlechterforschung und möglichen Allianzen für die Zukunft auseinandersetzt: Inwiefern sind Allianzen und Solidaritäten in einem postidentitären Zeitalter möglich? Oder anders gefragt: Wie und welche (queerfeministischen) Bündnisse und Allianzen können geschlossen werden, wenn keine starren Identitätskonzepte – wie beispielsweise ein „Wir-Frauen" – mehr bestehen? Sind Intersektionale Solidaritäten möglich? Und wo liegen Gemeinsamkeiten, Hürden und Potentiale solcher (queerfeministischen) Allianzen? Welche Möglichkeiten und Grenzen tun sich in intersektionalen Vergemeinschaftungs- und Solidaritätsprozessen auch im Sinne des Mit-Seins und Mit-Werdens auf – vor allem in Hinblick auf die aktuellen Krisen? Was ist das Verbindende solcher Solidaritäten und Allianzen?

Eine mögliche Antwort zu dieser Frage gibt Sanyal am Ende ihres Romans, indem sie den theoretischen Ansatz der „Verletzlichkeit" von Judith Butler aufgreift:

> [W]as uns alle verbindet, [ist] unsere Verletzlichkeit … Menschsein heißt Verletzlichsein. Aber wir sind nicht nur im Schmerz vereint, wir sind auch in der Liebe vereint. Im Interesse aneinander, in Empathie und Anteilnahme. Wir alle sind dadurch alle. Wir alle sind viele. Wir alle sind alle Geschlechter, alle races, alle Klassen, alle Kasten, wir alle sind ganz unreligiös das Wunder der Schöpfung, und als solches sollten wir zwischendurch ab und zu innehalten und den Schauer der Ehrfurcht vor unserer komplexen Existenz verspüren. (Sanyal 2021: 416-417)

Sanyal spricht die Komplexität unserer Existenzen an und macht deutlich, dass wir durch verschiedene soziale Dimensionen wie Geschlecht, Rassifizierung, Ethnisierung Klassen, Kasten, Religion etc. mitbestimmt werden. „Wir alle sind durch alle" und „wir alle sind viele". Wir sind durch Verletzlichkeiten und durch Abhängigkeiten miteinander verbunden, die aber oft nicht entsprechend wahrgenommen und als existenzielle Voraussetzung anerkannt werden. Die Vielschichtigkeit und Komplexität von Existenzweisen und deren Diskriminierungen, die die Autorin thematisiert, werden in der aktuellen Geschlechterforschung als Intersektionalität nach Kimberlé W. Crenshaw (1989) bezeichnet. Intersektionalität bedeutet, dass verschiedene Diskriminierungsdimensionen nicht voneinander isoliert, sondern in ihren Verwobenheiten betrachtet werden. Intersektionalität wird somit zum Dreh- und Angelpunkt der Frage, wie Gemeinsamkeiten trotz Differenzen hergestellt werden können. Die Beiträge in diesem Buch diskutieren die Potenziale, Herausforderungen und Spannungsfelder queerfeministischer, antirassistischer und intersektionaler Bündnisse in ihren lokalen, regionalen und globalen Verbundenheiten.

Danksagung

Dieses Buch wäre ohne Interesse des Budrich Verlags an der Tagung *Apart – Together – Becoming With!* und der Anfrage für einen Tagungsband nicht entstanden. Wir bedanken uns daher beim Budrich Verlag, insbesondere bei Vivian Sper und Philip Bergstermann.

Vor allem bedanken wir uns bei allen Autor*innen für die professionelle und kollegiale Zusammenarbeit. Dank gilt auch dem Tagungsteam, insbesondere Gabriele Dietze und Claudia Brunner, Noreen Schneiders und Marco Messier sowie Pauline Roeseling, die auch die Publikation von Anfang an betreut hat. Nicht zuletzt möchten wir uns bei unserer Lektorin Brigitte Geiger, bei Malina Mertlitsch für die Covergestaltung und bei allen Fördergeber*innen bedanken, die im Impressum gesondert aufgeführt sind.

2. Ausgangspunkte und Kontexte

Einleitend werden Elemente intersektionaler Solidaritäten befragt und dabei Zugänge für ein solidarisches Miteinander aus einer queerfeministischen und genderspezifischen Perspektive diskutiert, die den Ausgangspunkt für Solidaritäten nicht mehr in einer weltweiten Frauen*- oder Geschlechtsidentität verankeren. Diese Skzizzierung Intersektionaler Solidarität behandelt das Thema aus historischen und gegenwärtigen Perspektiven und stellt Bezüge zu den Texten dieses Sammelbandes her. Dabei orientiert sich der Aufbau am Titel der Tagung *Apart – Together – Becoming With!*. In einem ersten Schritt wird thematisiert, dass sich Intersektionale Solidarität in einem Spannungsfeld zwischen Unterschieden und Gemeinsamkeiten („Apart-Together“) und Identitätspolitik und Dekonstruktion bewegt. Daran anschließend werden im zweiten Abschnitt Beweggründe für Solidaritäten, die vor allem durch verschiedene Emotionen und Affekte hervorgerufen werden, besprochen. Im dritten Abschnitt („Becoming With“) wird gezeigt, dass Solidaritäten keine gleichbleibenden Bündnisse sind, sondern sich transformieren, und ein „Solidarisch Werden“ Möglichkeiten eröffnet, sich selbst und die Beziehungen zu anderen zu verändern.

2.1 *Apart – Together:* Intersektionale Solidaritäten im Spannungsfeld von Gemeinsamkeiten und Unterschieden

Fragen nach Gemeinsamkeiten, oder anders ausgedrückt, die (Un-)Möglichkeiten der Solidarisierung unter Frauen* wurden in feministischen Debatten bereits seit Beginn der Frauen*bewegungen problematisiert. So hat Mitte des 19. Jahrhunderts die US-amerikanische Abolitionistin, ehemalige Sklavin und Frauenrechtlerin Sojourner Truth in einer Frauenrechtskonvention in Ohio die berühmte Rede „Ain't I a woman?“ („Bin ich etwa keine Frau?“) gehalten, in der sie weiße Frauenrechtlerinnen aufgefordert hat, sich solidarisch für die Rechte Schwarzer Frauen einzusetzen. Truth kritisierte, dass die Frauen*bewegung nur für die Forderungen weißer privilegierter Frauen* einstand und die Doppel- und Mehrfachdiskriminierungen, von der Schwarze Frauen betroffen sind, außer Acht ließ (Kelly 2019: 10).

Ab den 1960er Jahren wird für feministische Solidarität zunehmend die Metapher der „Sisterhood“, der „Schwesterlichkeit“ – im Gegensatz zur Brüderlichkeit – verwendet und zugleich kritisiert. Die „Global Sisterhood“, als weltweite Frauensolidarität, wird von relevanten BIPoC-Theoretiker*innen wie bell hooks, Chandra Mohanty oder Gayatari Spivak hinterfragt, weil sie ein feministisches „Wir“ ablehnen, dass von einem geteilten Opferstatus und gleichen patriarchalen Unterdrückungserfahrungen ausgeht, dabei aber oft eine eurozentrische oder westliche Perspektive („Aus westlicher Sicht“, Mohanty 1988) einnimmt. Damit veränderte sich das hegemoniale Verständnis der Frauen*solidarität als imaginierte einheitliche feministische Solidargemeinschaft (siehe Roeseling und Kumpusch in diesem Band). Sie begründet sich demnach nicht mehr auf einer gemeinsamen Identität, sondern setzt sich vielmehr aus verschiedenen partikularen Standpunkten zusammen, wie Mohanty (2003) argumentiert. Als prominente Vertreter*innen von Identitätspolitiken, die avant la lettre Intersektionalitätsfragen thematisierten, sind ebenso das Combahee River Collective (1983), Gloria Anzaldúa (1987) und Cherrié Moraga (1983) oder Vertreter*innen der Standpunkttheorien wie Patricia Hill Collins (1990) zu nennen.

Trotz Kritik an einer „Global Sisterhood“ streben Theoretiker*innen wie Mohanty und hooks feministische Solidaritäten an, die aber auf Pluralität und Verschiedenheit beruhen, und bezeichnen diese als „common differences“ (Mohanty 2003) oder als „political solidarity“ (hooks 1997). hooks schreibt: „We can be sisters united by shared interests and beliefs, united in our appreciations for diversity, united in our struggle to end sexist oppression, united in political solidarity“ (hooks 1997: 500). Und Mohanty fasst ihr Konzept der „common differences“ folgendermaßen zusammen:

> „A transnational feminist practice depends on building feminist solidarity across the divisions of place, identity, class, work, belief, and so on. In these very fragmented times it is both very difficult to build these alliances and also never more important to do so. Global capitalism both destroys the possibilities and also offers up new ones“ (Mohanty 2003: 250).

In hooks und Mohantys Ansätzen sind zentrale intersektionale Aspekte angelegt, die die Pluralität unter Frauen hervorheben und trotzdem um gemeinsame Solidaritäten ringen. Ihr Ansatz kann als intrakategorialer Zugang (Mc Call: 2005) verstanden werden, der die Binnendifferenzen unter Frauen* reflektiert und dennoch auf ein kollektives feministisch-solidarisches Handeln abzielt.

In den letzten zwei Jahrzehnten wurden diese theoretischen Zugänge zu Solidaritäten, Gemeinschaften und Bündnissen aus queerfeministischen und genderspezifischen Blickwinkeln gerade in Hinblick auf Identitäts- und Intersektionalitätsfragen weiter ausdifferenziert. Intersektionale Zugänge haben den Anspruch, sich mit unterschiedlichen Positionen auseinanderzusetzen, um Diskriminierungsformen sichtbar zu machen. Gleichzeitig wird Intersektionalität zunehmend zu einem Buzzword und einer Habitusäußerung, die für den richtigen Feminismus stehen (siehe Kröger in diesem Band). In diesen Kontext ist dieses Buch eingebettet, das nach möglichen Solidarisierungen trotz unterschiedlicher Standpunkte fragt, ohne dass Intersektionalität zu einer leeren Formel wird. Solidaritätsfragen finden sich in einem Spannungsverhältnis von Gemeinsamkeiten und Unterschieden oder Identitätspolitiken und der Dekonstruktion eines (essentialistischen) Identitätsverständnisses (u.a. Bargetz 2019; Hark 2015; Lorey 2020; Susemichel 2021; Perko/Czollek, Guschke, Zöhrer in diesem Band).

So schreibt etwa Isabell Lorey in ihrem jüngsten Buch *Demokratie in Präsenz* (2020), dass gegenwärtige queerfeministische Kämpfe und Streiks „kein vereintes Subjekt“ brauchen, sondern von nicht-identitären Verbundenheiten und Affizierungen ausgehen und sich als anti-rassistisch, anti-imperialistisch, anti-heterosexistisch und anti-neoliberal verstehen (Lorey 2020: 19). Ebenso von nicht identitätslogischen Bündnispolitiken gehen Gudrun Perko und Leah Carola Czollek in ihrem Konzept des „Verbündet-Seins“ aus (in diesem Band), verweisen aber auch auf die Grenzen von Allianzen. Sie halten fest, dass Verbündet-Sein keiner identitätslogischen oder identitätspolitischen Gemeinsamkeiten bedarf, vielmehr würde das Verbindende im Aufbegehren gegen jede Form von Diskriminierung liegen. Gleichzeitig kann es aber zu Verhinderungen von Bündnissen kommen, wenn im „Wir diskriminierend gegen andere vorgegangen wird“ (Perko/Czollek in diesem Band).

In weiteren aktuellen Beiträgen zu neuen Formen von Solidaritäten werden ebenso Identitätslogiken hinterfragt. Sabine Hark, Rahel Jaeggi, Ina Kerner, Hanna Meißner und Martin Saar (2015) setzen sich mit Solidaritäten auseinander, die weder auf bestehenden Interessen noch auf eindeutigen Identitäten oder auf Vorausgesetztem basieren. Solidaritäten würden durch gemein-

same Formen von Kooperationen, wechselseitige Verantwortung und Praktiken und Beziehungen entstehen, deren Bezugspunkt erst hergestellt werden muss: „den wir erst teilen müssen, um ihn zu erfahren“ (Hark et al. 2015: 103). Eine ähnliche Perspektive nehmen Brigitte Bargetz, Alexandra Scheele und Silke Schneider in Hinblick auf Solidaritäten ein, die sie als umkämpfte Praxis interpretieren: „Mitnichten gibt es das eine gemeinsame Interesse, den einen gemeinsamen Kampf für die eine gemeinsame gute Sache. Vielmehr sind Idee und Praxis der Solidarität umkämpft“ (Bargetz et al. 2019: 10). Die Auseinandersetzung und der Streit um Solidarität, so die Theoretiker*innen, würden erst ein gemeinsames politisches Handeln ermöglichen und würden das Fundament für die Überwindung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen bilden (Bargetz et al. 2019: 23). In ihrem Kommentar „Zu den (Un-)Möglichkeiten solidarischer Kritik“ (in diesem Band) greift Bargetz die Frage wieder auf, wie Kritik und Solidarität zusammengedacht werden können. Ebenso identitätskritisch ist das Konzept der „Unbedingten Solidarität“ von Lea Susemichel und Jens Kastner (2021), das sich als radikale Solidarität versteht und die Idee der „groundless solidarity“ (Elam 1994) weiterdenkt. Verschiedenheit, „Grundlosigkeit“ und nicht geteilte Erfahrungen werden zum Ausgangspunkt eines kollektiven Handelns. Unbedingte Solidarität wendet sich, nach Susemichel und Kastner, gegen essentialistische Grundlagen, aber nicht gegen emanzipatorische Identitätspolitiken, die solidarische Praktiken erweitern würden (Susemichel/Kastner 2021: 39).

Demgegenüber stehen identitätspolitische Positionen innerhalb von Solidaritäten, wie etwa die Beiträge von Bontu Lucie Guschke und Michaela Zöhrer (in diesem Band). Erst ein Solidaritätsverständnis, das Differenzen betont, würde Macht- und Herrschaftsverhältnisse und Diskriminierungsformen nicht verschleiern. Guschke re-aktualisiert die Perspektiven des Black Feminism in Anlehnung an Chandra Mohanty, Patricia Hill Collins und bell hooks und knüpft an den Zugang eines Solidaritätsverständnisses „across difference“ an. Sie moniert, dass zu schnell schwarze feministische Theorien und Herrschaftsverhältnisse unsichtbar gemacht und vereinnahmt wurden. Guschke versteht Differenz allerdings nicht in einem essentialistischen Sinne, sondern als durch Herrschaftsverhältnisse hervorgebrachte Unterschiede, die die verschiedenen Erfahrungen schwarzer Frauen in Hinblick auf Solidaritäten deutlich machen. Auch Michaela Zöhrer setzt sich in ihrem Beitrag für eine Identitätspolitik in Zusammenhang mit Solidaritäten ein. Sie schreibt in Anlehnung an Silke van Dyk (2019), dass Identitätspolitik als eine Politik der Antidiskriminierung und Herrschaftskritik Partei ergreift für marginalisierte Gruppen, denen der existenzielle Subjektstatus verwehrt bleibt und somit nicht in Widerspruch zu Solidaritätskonzepten in Differenzen steht. Für Zöhrer befördern Identitätspolitiken ein Verbunden-Sein bzw. Verbunden-Werden in Unterschieden und ihnen käme „in sozialer Bewegungspraxis die Aufgabe zu, kritisch zu (hinter-)fra-

gen, wie (sich) Herrschaftsverhältnisse […] auch in den eigenen Reihen auswirken" (Zöhrer in diesem Band).

In den verschiedenen Zugängen zu gegenwärtigen intersektionalen Solidaritäten fällt auf, dass große Ungenauigkeit darin besteht, wie Identitätspolitiken aufgefasst werden, nämlich als essentialistische oder als nicht-essentialistische soziale Positionierungen. Oft besteht zwischen diesen unterschiedlichen Herangehensweisen nicht unbedingt ein Widerspruch, wenn klar ist, dass Differenzen auf eine Gewordenheit durch Macht- und Herrschaftsverhältnisse rekurrieren und nicht auf einen stabilen Identitätskern. Soziale Positionierungen sind veränderbar, machen aber ebenso machtbedingte Unterschiede sichtbar. Intersektionale Solidaritäten ereignen sich im Spannungsverhältnis zwischen partikularen und gemeinsamen Interessen bzw. im Ringen um Verbundenheit trotz Differenzen. Dabei zeigt sich, dass der Bezugspunkt der Solidaritäten nicht vorausgesetzt werden kann, sondern immer erst neu geschaffen werden muss. Der Prozess des Solidarisch-Werdens entsteht dabei nicht allein durch solidarische Anliegen, die rational begründet sind, sondern verläuft auch auf einer affektiven Ebene der Verbundenheit.

2.2 Von affektiven Kampfsolidaritäten und intersektionalen Solidaritätsgefühlen

Solidaritäten beinhalten daher – neben politischen – auch affektive Dimensionen. Solidarität habe ein ungeklärtes Verhältnis zu Begriffen wie „Sympathie", Menschenliebe", „Wohlwollen", „Gemeinsinn" und Loyalität, meint Kurt Bayertz (Bayertz 1998: 11). Ähnliches vertritt die Philosophin Véronique Munoz-Dardé, die solidarische Brüderlichkeit mit Gefühlen gemeinschaftlicher Bindung, Sorge, Altruismus und Gemeinschaftssinn in Beziehung setzt (Munoz-Dardé 1998: 146f.). Solidaritätsgefühle können auf unterschiedliche Weise empfunden werden und drücken dabei verschiedene ethische, politische und kämpferische Haltungen aus, die von einem identitätslogischen bis hin zu einem „grundlosen" oder entsolidarisierten Gefühlsspektrum reichen.

In Gender-Kontexten kann beobachtet werden, wie sich queerfeministische solidarische Gefühlslagen im Laufe der letzten Jahrzehnte verändert haben, wie sie sich re-aktualisieren, überlagern und neu empfunden werden können. Die Anrufung der „Sisterhood" (u.a. Morgan 1970) bzw. der feministischen Schwesternschaft der zweiten Frauen*bewegung drückte gefühlte Solidarität in verwandtschaftlicher und identitärer Verbundenheit aus und exkludierte dabei – wie schon zuvor angesprochen – die „Sister Outsider" (Lorde 2021). Deborah Gould spricht im Zusammenhang mit sozialen Gruppen von einem „emotionalen Habitus", der spezifische, habitusbedingte Gewohnheiten im Denken, Handeln und Fühlen einnimmt:

> With the term emotional habitus, I mean to reference a social grouping's collective and only partly conscious emotional dispositions, that is, members' embodied, axiomatic inclinations toward certain feelings and ways of emoting. By directly affecting what people feel, a collectivist's emotional habitus can decisively influence political action, in part because feelings play an important role in generating and foreclosing political horizons, senses of what is to be done and how to do it. (Gould 2009: 32)

Der hegemoniale emotionale Habitus der „Schwesterlichkeit", der Ausdruck für ein identitäres „Wir-Frauen" sein kann, bestimmte oft politische Strategien, Imaginationen und Bündnisse westlicher Feminismen. Weiters kann Frauen*solidarität im Sinne von Bayertz auch als Kampfsolidarität gelesen werden, als „nicht nur exklusiv (insofern sie Individuen mit anderen Zielen und Interessen ausschließt), sondern auch als konflikthaft" (Bayertz 1998: 41). Zu den Voraussetzungen der Kampfsolidarität zählt die Identifikation der Mitglieder einer Gruppe, die sich untereinander emotional verbunden fühlen sowie eine Gemeinschaft bilden (ebd.) und gegen einen Gegner ankämpfen.

Neben dem emotionalen Habitus der „Schwesterlichkeit" bestehen geteilte intersektionale und queerfeministische Gefühlslagen wie etwa Wut und Ohnmacht, die eben nicht-essentialistisch identitär begründet sind und sich gegen diverse – auch intersektionale –Unterdrückungsverhältnisse und Diskriminierungen wenden. In ihrem Aufsatz „Vom Nutzen der Wut" konzipiert Lorde (2021) Wut als eine Befreiungsemotion, die weder Ausdruck einer individuellen Interessenlage noch im Gegensatz zur Rationalität steht. Lordes Wut richtet sich_insbesondere gegen die Ignoranz weißer, privilegierter Frauen* und Feminismen – also gegen den emotionalen Habitus der weißen Schwesternschaft – und deren internalisierten Rassismen. Dabei versteht Lorde Wut nicht als destruktiv und spaltend, sondern als Zeichen des Wachstums und der Veränderung innerhalb der eigenen Community, v.a. um gemeinsam solidarisch handeln zu können:

> Aus der vielgestaltigen weiblichen Wut lässt sich eine Menge lernen, denn unsere Unterschiede verleihen uns Macht. Wut unter Gleichgesinnten ist Antrieb zum Wandel, nicht zum Zerwürfnis; durch das Unbehagen und das Verlustgefühl, das sie manchmal auslöst, entwickeln wir uns. (Lorde 2021: 23)

Mit einem feministisch-phänomenologischen Ansatz analysiert Mareike Kajewski (in diesem Band) eine andere zentrale queerfeministische und intersektionale Gefühlslage, nämlich die der Ohnmacht als Emotion in ihrer Gewordenheit, die zu gemeinsamen Handeln und zur Veränderung bewegen kann:

> Feministische Kämpfe bestanden immer auch darin, Räume und Orte zu schaffen, in denen diese Ohnmachtsgefühle geteilt, systematisch aus den Gesprächen und Analysen heraus mit den Unterdrückungsstrukturen in Verbindung gebracht und schließlich neue kollaborative Formen politischen Handelns gefunden wurden, um die Verhältnisse zu verändern.

Die Emotion Ohnmacht kann, wie Kajewski erläutert, auf patriarchal-rassistische Strukturen zurückgeführt werden und bedeutet somit eine gemeinsame Welterfahrung. Genau darin liege nach Kajewski die Möglichkeit eines gemeinsamen politischen Handelns.

Diese (gemeinsamen) Gefühlslagen müssten jedoch, um politisch produktiv zu werden, erst in ein solidarisches Handeln übersetzt werden, wie Brigitte Hipfl darlegt. Sie bezieht sich (in diesem Band) u. a. auf ein nicht-identitätspolitisches Konzept, nämlich das der affektiven Solidaritäten von Clare Hemmings (2012), das Verbundenheit als etwas, das aus affektiver Dissonanz erwächst, begreift. Dieser theoretische Ansatz bezieht sich, so Hipfl, auf das „innerlich bewegende Gefühl einer Diskrepanz zwischen dem verkörperten Gefühl von sich selbst und dem Leben, das aufgrund soziokultureller Normen, Konventionen, Zuschreibungen und Erwartungen möglich ist." Affektive Dissonanzen können sich in unterschiedlichen Emotionen zeigen – als Wut wie bei Lorde oder als Ohnmacht wie bei Kajewski, aber auch als Depression, Frustration, Hoffnungslosigkeit – und zum Antrieb affektiver Solidaritäten werden. Für Solidaritäten sind Affekte ein wesentlicher Ausgangspunkt, wenn nicht sogar der wesentliche Beweggrund, um überhaupt politisch solidarisch zu handeln.

Diese intersektionalen solidarischen Verbundenheiten rekurrieren nicht mehr auf eine identitätslogische Gefühlslage wie etwa die des *feministischen Wirs*, sondern auf eine Gefühlsstruktur, die durch diverse soziale Ungleichheiten und durch intersektionale Machtverhältnisse entstehen kann. Sogenannte „solidarische Emotionsräume" können Ausdruck für solche intersektionalen Gefühlslagen werden. Damit sind Räume gemeint, in denen unterschiedliche Akteur*innen Gefühlslagen wie etwa Leid und Gewalterfahrungen mit nicht-betroffenen Personen teilen und dabei solidarische Verbindungen zwischen Menschen verschiedener Herkünfte hergestellt werden. Caroline Schmitt (in diesem Band) beschreibt „solidarische Emotionsräume" anhand von Artivismus-Veranstaltungen, einer Schnittstelle zwischen Aktivismus und Kunst, in denen unterschiedliche Personen aufeinandertreffen und intersektionale Solidaritätsgefühle entstehen. Dietze, Haschemi und Michaelis bezeichnen solidarische Verbindungen dieser Art als „intersektionale Seinsweisen", als Formen des politischen Zusammenseins, ohne auf eine Identitätslogik zu rekurrieren (Dietze et al. 2020). Die Verbundenheit mit anderen kann sich durch unterschiedliche solidarische intersektionale Gefühlslagen äußern, kann aber noch grundlegender durch das Wissen einer existenziellen Angewiesenheit und Abhängigkeit von anderen geschehen.

2.3 Becoming with – intersektional solidarisch werden

Verbundenheit kann nach Judith Butler als Interdependenz, als Abhängigkeit jeder*jedes Einzelnen, und damit als existenzielle Bedingung gelesen werden. Butler versteht darunter die Tatsache „dass wir immer schon, von Anfang an, von einer Welt der anderen abhängig sind, dass wir in und von einer sozialen Welt konstituiert werden“ (Butler 2016: 133). Menschen sind demnach aufeinander angewiesen, und Bündnisse ereignen sich daher auf einer Basis der Anerkennung von Verletztlichkeiten und wechselseitiger Abhängigkeit. Ähnliches meint der Begriff der „Re-Existenz“, der im lateinamerikanischen feministisch-indigenen Aktivismuskontext verwendet wird (Leinius in diesem Band). „Re-Existenz“ bedeutet ein Daseinsverständnis, das die Verbundenheit und Verwobenheit von Körpern, Territorium und reproduktivem Leben ausdrückt und sich gegen Extraktivismus, also der Ausbeutung der Natur, wendet und für ein gutes Leben einsetzt. In diesem Kontext kann Solidarität als Daseinsbegriff verstanden werden (Bargetz et al. 2019: 17).

Gundula Ludwig verweist in ihrem Kommentar zum Konzept der „Hegemonie(selbst)kritik“ (in diesem Band) auf die unhintergehbare Relationalität von Menschen. Sie bezieht sich dabei ebenso auf Judith Butler und Audre Lorde und argumentiert, dass die „Grundlage der feministischen Politik sein müsse, das weiß-eurozentrische, androzentrische, heteronormative, ability-zentrierte Phantasma zu überwinden, demzufolge Subjekte autonome Monaden seien, die getrennt voneinander leben würden“ (siehe auch die Beiträge von Joschka Köck und Karin Schönpflug in diesem Band). Ludwig pointiert, dass an die Stelle abgetrennter Subjekte die Anerkennung fundamentaler Relationalität tritt, die auch grundlegend für jegliche Form von Bündnispolitiken ist, die dabei jedoch Differenzen weder nivellieren noch essentialisieren. Donna Haraway und Vertreter*innen des New Materialism und des kritisch-feministischen Posthumanismus (u.a. Braidotti 2014; Bennet 2020) gehen ebenso von einer fundamentalen Relationalität bzw. von einer relationalen Ontologie aus und verstehen Sein als einen Prozess von intersektionalen Verbindungen und Vernetzungen über menschliche Beziehungen hinaus. Haraway konzipiert eine prozesshafte Ontologie, die sie als Sympoiesis bezeichnet. Sympoiesis steht für ein gegenseitiges Konstitutionsprinzip, in dem Menschen-Tiere-Pflanzen-Technik und andere Wesen in Beziehung stehen und sich gegenseitig hervorbringen. Dieses gegenseitige Mithervorbringen bezeichnet Haraway als „Making With“ (Haraway 2018: 85). D.h., Körper stehen in Interdependenzen mit anderen Körpern und Kräften, werden von diesen affiziert und modifizieren sich dabei (Bennett 2020: 57). Das Bewegt-Werden von anderen verdeutlicht einen Prozess des Mit-Werdens oder „Becoming With“, auch in Solidaritätsprozessen. Haraway findet für ihr Konzept der Sympoiesis unterschiedliche Begrifflichkeiten, die diesen transformativen Prozess

ausdrücken: „Umweltlich werden“, Werden mit Anderen (becoming with), Mitmachen (making with), Mit-Welten (worlding with) bis hin zu einem „Sich-Verwandt-machen“.

Im Solidaritätsverständnis von Gabriele Dietze, Lea Susemichel und Jens Kastner finden sich Ko-Konstitutionsprozesse. Allerdings bilden bei diesen Theoretiker*innen Allianzen keine ontologische Grundlage bzw. gehen sie nicht unbedingt von einem Seinsverständnis einer unhintergehbaren Relationalität aus. Bei Allianzen ginge es nicht bloß darum, die Differenzen der anderen anzuerkennen und diese als Bereicherung anzusehen, so Dietze, vielmehr geht es darum, dass wir „von der Anwesenheit ‚Anderer‘ beeinflusst und verändert werden“. Und weiters führt sie (in diesem Band) aus:

> „Lebendige Allianzen sind (mindestens) ‚Two-Way-Streets‘, aus denen *alle* Parteien verändert hervorgehen sollten – weiter kommt man nur, wenn man von einer *beweglichen Intersektionalität* ausgeht – einer Zusammengesetztheit *aller* Identitäten, die sich, je nach Zeit und Ort, auch ändern kann, also in fortlaufender Bewegung ist – und daraus *fluide Allianzen* bildet.“

Dietze bezeichnet daher diese Bündnisse als fluide Allianzen, ein Zusammen-Werden, ohne jedoch Differenzen auszulöschen.

Lea Susemichel und Jens Kastner vertreten in ihrem Konzept einer unbedingten Solidarität einen ähnlichen Zugang. Unbedingte Solidarität würde die Beteiligten nicht unberührt lassen. Nicht nur die Beziehung zu anderen würde verändert, sondern letztlich würde das solidarische Subjekt selbst transformiert werden (Susemichel/Kastner 2021: 45). Insofern sprechen sie von einem transformativen Solidaritätsprozess. Die beiden Autor*innen unterscheiden verschiedene politische Zugänge zu Solidaritäten – solche, die Machtverhältnisse und Identitäten nicht infrage stellen, und solche, die ihre solidarischen Bündnisse stets erweitern und daher ohne Identitätslogik auskommen (Susemichel/Kastner 2021: 46).

Wie transformative Solidaritätsprozesse entstehen können und mit welchen Herausforderungen diese konfrontiert sind, veranschaulichen die Beiträge von Magdalena Baran-Szołtys und Christian Berger; Elisabeth Reitinger, Barbara Pichler und Katharina Heimerl; Elisabeth Koch und Rosemarie Schöffmann; Heide Hammer und Utta Isop sowie Brigitte Theißl. Sie debattieren, wie in den unterschiedlichen gesellschaftlichen Feldern der Politik, im Sozial- und Bildungsbereich sowie im Aktivismus Intersektionale Solidaritäten als transformative Prozesse gelingen können. Es wird jedoch ersichtlich, dass sich Veränderungen durch Allianzen und Bündnispolitiken nicht immer leicht gestalten und an intersektionalen Macht- und Herrschaftsverhältnissen scheitern können. Resistenzen gegenüber Veränderungsprozessen manifestieren sich auch auf der psychosozialen Ebene des Alltags. Insbesondere in Sprichwörtern und Alltagsweisheiten sind tiefgreifende Stereotype verankert, wie Henrike Bloemen (in diesem Band) analysiert, die Transformationen erschweren können. Sie plädiert daher dafür, den Alltagsverstand als Analyse-

kategorie zu nutzen, um zu erfragen, wie feministische Allianzen (v)er-(un-)möglicht werden. Für den Bereich der Wissenschaft werden Potentiale transformativer Solidaritätsprozesse beispielsweise in der interdisziplinären Zusammenarbeit und im akademischen Aktivismus gesehen. Im Kontext der wissenschaftlichen Zusammenarbeit verstehen sich Viktorija Ratković und Rahel More als Bündnispartnerinnen, die unterschiedliche Zugänge und Positionierungen ins Gespräch bringen und Gemeinsamkeiten und Unterschiede durch kritische Selbstreflexion produktiv machen (in diesem Band). Zudem können Wissenschaften durch „Akademischen Aktivismus“, eine Verbindung aus Aktivismus und Wissenschaft, einen Beitrag zu transformativen Solidaritätsprozessen leisten, wie der Beitrag von Carla Küffner und Katrin Feldermann, u.a. anhand einer Solidaritätsaktion für iranische Frauen*, zeigt.

Zentral in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Thema der Solidarität und Intersektionalität ist daher die Frage, wie Standpunkte und Differenzen eingenommen werden können und die Akteur*innen dabei zugleich fluid bleiben und verantwortungsvoll handeln können. Andrea Bramberger dazu: „Was bedeutet es, sich im Bereich des Wissens mit einem beweglichen Blick oder fluid einzurichten und zugleich politisiert, Intersektionalität berücksichtigend, verbündet und verantwortungsvoll zu handeln und zu forschen?“ (ebenfalls in diesem Band).

2.4 Fazit

In dieser Einleitung wurde versucht, die Konzeption Intersektionale Solidaritäten zu kontextualisieren und anhand der in diesem Band versammelten Beiträge, die um gemeinsame Solidaritäten trotz Differenzen ringen, zu skizzieren. Die Publikation bündelt Texte, die verschiedene Diversitätsdimensionen wie etwa Klasse, sexuelle Orientierung, soziale und nationale Herkunft, Geschlecht, Alter, Befähigung, De-Kolonialismus und Posthumanismus etc. ansprechen und unterschiedliche Elemente der oben beschriebenen Intersektionalen Solidaritäten thematisieren. (1) Intersektionale Solidaritäten situieren sich in Spannungsverhältnissen zwischen Partikularismus und Universalismus oder zwischen Identitätspolitiken und Dekonstruktion. (2) Solidaritäten und Bündnisse konstituieren sich in diesen Spannungsfeldern durch Affekte und Emotionen. Dabei setzen Affekte Körper in Bewegung, die mit anderen Körpern in Verbindung und Interdependenzen stehen. (3) Diese existenziellen Abhängigkeiten verdeutlichen, dass Intersektionale Solidaritäten auch als relationale und prozessuale Ontologien gelesen werden können. Bündnisse sind nicht starr, sondern verändern und verschieben sich kontinuierlich und können im besten Fall Transformationsprozesse bewirken, aus denen Menschen verändert hervorkommen können.

3. Die Beiträge im Überblick

Das Buch ist in sechs Teile gegliedert, in denen mit unterschiedlichen Schwerpunkten und aus verschiedenen Perspektiven diskutiert wird, welchen Beitrag gesellschaftskritische Geschlechterforschung zur Entwicklung von Solidaritäten, Allianzen und Bündnissen und damit auch für die Zukunft leisten kann. Dass es dabei weder *die* Geschlechterforschung noch *den* Beitrag geben kann, wird über die vielfältigen Texte, aus Feldern der Kulturwissenschaft, Ökonomie, Soziologie, Philosophie, Sozialen Arbeit, Kunst, Disability Studies, Politikwissenschaft, Gender und Queer Studies, Migrationsforschung, Erziehungswissenschaft und Bildungsforschung deutlich, die sich auch entlang konkreter Beispiele aus der Praxis mit dem Problem befassen, wie trotz Differenzen Allianzen und Bündnisse geschlossen werden können.

3.1 Theoretische Perspektiven

Im ersten Teil zu Theoretischen Perspektiven wird thematisiert, wie unter Einbezug von Hegemonieselbstkritik und Hegemoniekritik Bündnisse geschlossen werden können. Dabei geht es nicht nur darum, androzentrische und anthropozentrische Paradigmen zu überwinden, sondern vermehrt auch queere, indigene, aber auch posthumanistische Ansätze miteinzubeziehen.

Ausgehend von Gramscis Beschreibung der Funktionsweise von kultureller Hegemonie verweist *Gabriele Dietze* in „Hegemoniekritik, Hegemonie(selbst)kritik, Intersektionalität: Für eine fluide Bündnispolitik“ auf das von ihr mit Kolleginnen entwickelte Konzept der Okzidentalismuskritik, eine Verknüpfung der Ideen des Abendländischen mit dem Konzept der kulturellen Hegemonie. Gegenwärtig wird antimuslimische okzidentalistische Hegemonie über Geschlechter- und Sexualpolitiken hergestellt – das Abendländische gilt als aufgeklärt, emanzipiert, tolerant gegenüber Homosexualität und Frauenemanzipation, der Orient dagegen als rückständig und Frauen unterdrückend. Unter Rückgriff auf Connells Konzept der patriarchalen Dividende liefert Dietze eine Erklärung, dass/wie/warum z. B. auch manche Frauen und Queers okzidentale Überlegenheit mittragen (okzidentalistische Dividende). Es erfordert nach Dietze Hegemonie(selbst)kritik, um solchen ‚Überlegenheitsverführungen‘ zu entgehen. Es reicht nach Dietze nicht, „dass hegemonie(selbst)kritisch ‚geläuterte‘ Bündniswillige aus der herrschenden Kultur den Diskriminierten ihre ‚Differenz‘ als ‚akzeptiert‘ – und vielleicht sogar als ‚bereichernd‘ zugestehen“, vielmehr geht es darum, zu akzeptieren, auch selbst

von der Anwesenheit ‚Anderer' beeinflusst und verändert zu werden. Das macht auch lebendige Allianzen aus – alle Parteien verändern sich dadurch.

In ihrem Kommentar zu Gabriele Dietzes Text mit dem Titel „Materielle Verhältnisse, Relationalität und Differenz in Praxen der Hegemonie(selbst)kritik" konzentriert sich *Gundula Ludwig* auf Dietzes Konzept der Hegemonieselbstkritik. Sie findet den Fokus auf die Reflexion von Mikro-Praxen zwar wichtig, aber zu eng, es sollte auch das „strukturelle und institutionelle Bedingungsgefüge für Privilegien, Handlungsmöglichkeiten und Beziehungen" einbezogen werden. Ludwig plädiert für eine Zuspitzung des Dietze'schen Hegemonieverständnisses und schlägt vor, Hegemonie aus dekolonialer Perspektive als Kolonialität der Macht zu verstehen, die auf einer gewaltvollen, weiß-eurozentrischen, maskulinistischen, durch eine einzige Logik des Weltverständnisses gekennzeichneten Epistemologie beruht, in der Vielfalt bzw. das Andere in seiner Alterität keinen Platz hat. Hegemonieselbstkritik sollte deshalb auch „die radikale Suche nach ganz anderen Formen von Politik und ‚Beziehungsweisen' …, die Alterität und Vielfalt überhaupt erst ermöglichen", beinhalten.

Karin Schönpflug plädiert in ihrem Beitrag „Queere Utopien für eine feministische Ökonomik" für eine Erweiterung der gängigen feministischen Ökonomik mit dem Ziel, Vorschläge für eine gerechte und nachhaltige Wirtschaftspolitik hervorzubringen. Schönpflug setzt sich für eine Einbeziehung queerer, indigener und posthumaner Theorien in die feministische Ökonomie ein, um androzentrische und anthropozentrische Paradigmen zu überwinden und somit zu einer Wirtschaftsform beizutragen, die zu mehr Gerechtigkeit zwischen den Menschen führt, aber auch die Verhinderung der Zerstörung der Umwelt und des Planeten unterstützt.

3.2 Intersektionale Bündnisse

Die Beiträge im zweiten Teil zu Intersektionalen Bündnissen debattieren, wie intersektionale Allianzen entstehen können, wo die Grenzen von Bündnispolitiken liegen und welche Rolle dabei Identitätspolitiken spielen.

Gudrun Perko und *Leah Carola Czollek* argumentieren in ihrem Beitrag „Das Konzept des Verbündet-Seins und Bündnisse als Handlungs- und Veränderungsstrategien in queer-/feministischen Kontexten", dass es für eine de facto plurale Gesellschaft, die durch Social Justice gekennzeichnet ist, eine kritische Praxis braucht, die sie als Radical Diversity bezeichnen und die auf „die Veränderung homogener öffentlich-politischer Räume, Institutionen, kultureller Praxen und Diskurse hin zu einem Mainstream der radikalen Verschiedenheit, Vielfalt und Heterogenität in ihrer Komplexität" ausgerichtet ist. Verbündet-Sein und intersektionale Bündnisse sind zwei Handlungs- und Veränderungsstrategien dieser kritischen Praxis, die nicht auf identitätslogischen

Prämissen beruhen. Mit Verbündet-Sein meinen sie eine spezifische Form der Solidarität, die im Sinne von Hannah Arendts politischer Freundschaft als ethisch-politische Haltung zu verstehen ist, sich für Andere, die struktureller Diskriminierung ausgesetzt sind, einzusetzen. So Verbündete nutzen ihre Privilegien, über die sie in bestimmten Kontexten verfügen, um sich gegen Ungerechtigkeit und strukturelle Diskriminierung nicht-privilegierter Menschen einzusetzen. Risiken des Verbündet-Seins sind, aufgrund des Aufzeigens von Diskriminierung eigene Privilegien zu verlieren. Intersektionale Bündnisse sind durch die mit anderen Menschen geteilte Intention gekennzeichnet, gegen Diskriminierung und Ungerechtigkeiten aufzubegehren. Hier betonen Perko und Czollek, dass es allerdings zu keinen Bündnissen mit Gruppen bzw. Communities kommen kann, die selbst anderen gegenüber diskriminierend sind.

Der Dialog „Woran, wie und wozu zusammenarbeiten? (Das Nachdenken über) Intersektionale Inklusion als Versuch eines Bündnisprojekts“ von *Viktorija Ratković* und *Rahel More* zur Verknüpfung von Intersektionalität und Inklusion zu „Intersektionaler Inklusion“ ist nicht nur ein Beispiel für ein feministisches wissenschaftliches Bündnis, das gewählte Format des Dialogs führt auch vor, wie in wissenschaftlichen Bündnissen gearbeitet werden kann. Der Beitrag macht sehr gut nachvollziehbar, wie Ratković und More, die sich in ihren jeweiligen Arbeitsschwerpunkten (der Kritischen Migrationsforschung bzw. der Disability Studies) mit Fragen der Inklusion aus einer intersektionalen Perspektive auseinandersetzen, Gemeinsamkeiten, Unterschiede und jeweilige Leerstellen besprechen und das Konzept der „Intersektionalen Inklusion“ kreieren. Mit dem Konzept versuchen die Autorinnen, „mehrdimensionale Benachteiligungen, aber auch Privilegierungen unterschiedlicher Akteur*innen auf allen Ebenen der Wissensproduktion und -vermittlung in den Blick zu nehmen“. Inklusion verstehen sie als Utopie und Leitbegriff im Hinblick auf Menschenrechte und gesellschaftliche Solidarität, und zwar immer mit Bezug auf Intersektionalität. Kritische Wissenschaft soll zu Chancengleichheit und gleichberechtigter Teilhabe beitragen und beinhaltet auch die kritische Reflexion der je spezifischen Verstrickungen der Wissenschaftler*innen selbst.

Michaela Zöhrer setzt sich in „Wer heute von Solidarität redet, darf von Identitätspolitik nicht schweigen? – Intersektionale Konflikte in sozialen Bewegungen“ kritisch mit der gegenwärtig so populären Kritik an Identitätspolitik auseinander und problematisiert die Tendenz, verschiedene politische Strömungen undifferenziert unter dem Label Identitätspolitik zu fassen, da damit die identitätspolitischen Grundlagen von emanzipatorischen politischen Bewegungen abgewertet werden. Zur Frage des Verhältnisses von Identitätspolitik und Solidarität streicht sie hervor, dass intersektionale Konflikte in sozialen Bewegungen produktiv sein können und nicht notwendigerweise destruktiv oder spaltend sind. Ausgehend von der Kritik an Universalismen und an dem, was als normal gilt, aber Ausdruck hegemonialer Praktiken und partikularer

Interessen ist, setzt sich emanzipatorische Identitätspolitik für jene ein, denen Gleichheit bzw. Teilhabe verwehrt wird. Für Zöhrer besteht eine Aufgabe von Identitätspolitik in sozialen Bewegungen darin, auch innerhalb der sozialen Bewegungen auf Partikularismen bzw. intersektionale Positionierungen zu fokussieren und diese damit benennbar und kommunikativ bearbeitbar zu machen. Auch hinsichtlich der Diskussionen über Gefahren von Identitätspolitik mahnt Zöhrer eine differenzierte Sicht ein und schlägt vor, zwischen essentialistischen und nicht-essentialistischen Identitätspolitiken zu unterscheiden.

Andrea Bramberger wirft in ihrem Kommentar „Bündnisse. Herausforderungen kritischer Geschlechterforschung“ die Frage auf, was das Zukunftsweisende an intersektionalen Bündnissen ist. Sie betont, wie wichtig es ist, die Methoden und Praktiken von Feministinnen, die sich kritisch mit Dominanzstrukturen und Bündnissen auseinandersetzen, in den Blick zu nehmen. Sie plädiert für Zugänge, mit denen hegemoniale Forschungspraktiken überschritten werden und gemeinschaftlich entschieden wird, was für alle Beteiligten wichtig ist. Das zukunftsweisende Potential intersektionaler Bündnisse beruht auf dem Bewusstsein der eigenen Positioniertheit sowie ständiger Selbstreflexivität in Bezug auf Handeln, Schreiben, Forschen und Wissensproduktion.

3.3 Feministische Interventionen

Anhand konkreter Beispiele aus der Praxis der Bildungspolitik, der Pallative Care, der feministischen Mädchenarbeit und von queer-feministischen Communities und Diskursen wird im dritten Teil – Feministische Interventionen – gezeigt, wo und wie intersektionale Bündnisse gelingen oder aber auch scheitern können. Die Beiträge sind Verschriftlichungen eines von Claudia Brunner organisierten und moderierten – pandemiebedingt virtuellen – Runden Tisches, der Akteur*innen aus Theorie und Praxis, Forschung und politischem Aktivismus zur Diskussion feministischer Kernthemen wie Standpunkt und Parteilichkeit, Autonomie und Hierarchie, Partizipation und Verbindung zusammenbrachte. Ergänzt wird dieser Teil durch einen Text von Brigitte Theißl.

Magdalena Baran-Szołtys und *Christian Berger* resümieren in „Feministische Interventionen: Frauen*Volksbegehren 2.0“ gesellschafts- und bildungspolitische Erfolge sowie parteipolitisch-parlamentarische Hürden für feministische Initiativen und Netzwerkbildung in Österreich. Sie beschreiben, wie das Zusammenfinden von Aktivist*innen zu empowernder Bündnisbildung führte, mediale Aufmerksamkeit für soziale Ungleichheit und damit informelle Erwachsenenbildung ermöglichte, allerdings bei einer Übersetzung der ausgearbeiteten Forderungen in Gesetzgebungen letztlich an patriarchal eingeschriebenen Macht- und Hierarchieverhältnissen scheiterte.

Elisabeth Reitinger, *Katharina Heimerl* und *Barbara Pichler* gehen in „Forschen mit Menschen im hohen Alter und mit Hilfebedarf: Solidarität und Verbundenheit" vor dem Hintergrund einer immer älter werdenden Gesellschaft und den damit einhergehenden Bedürfnissen und Bedarfen nach Unterstützung und Pflege der Frage nach, welche theoretischen Annahmen aus Diskursen der Care-Ethik in Verbindung mit Erkenntnissen aus empirischen Forschungsarbeiten eine tragfähige Basis für ein „Verbündet-Sein" mit Menschen im hohen Alter darstellen. Im Zentrum stehen Überlegungen zu Vulnerabilität und relationaler Autonomie, gesellschaftlich (un)solidarischer, vergeschlechtlichter Arbeitsteilung sowie einer Suche nach Forschungszugängen, die Verbindungen und Teilhabe ermöglichen.

Elisabeth Koch und *Rosemarie Schöffmann* thematisieren in „Feminist*innen sein und werden" die „Herausforderungen eines Mit-Seins und Mit-Werdens als Praxis der feministischen Mädchen*arbeit", wie auch ihr Untertitel verrät. Selbst im feministischen Verein *EqualiZ* in Klagenfurt tätig, gewähren sie Einblicke in die pädagogisch-beratende Mädchen*arbeit, die sich durch globale Krisen auch mit widersprüchlichen Gleichzeitigkeiten konfrontiert sieht. Eine feministisch-parteiliche Haltung *als Mit-Sein* mache die partizipative Begegnung mit einer heterogenen Zielgruppe Mädchen* und deren individuellen Lebensrealitäten möglich, erfordere dabei aber auch eine fortlaufend diskursive Beteiligung und (Selbst-)Reflexion als *Mit-Werden* mit diesen und der eigenen Community.

Heide Hammer und *Utta Isop* stellen in ihrem Text „Wer braucht eine:n queere:n Chef:in. Ein Plädoyer für den Abbau formeller Hierarchien?" sich und queerfeministischen Communities, als deren Teil sie sich verstehen, in der (Selbst-)Reflexion unbequeme Fragen. Ihre Ausgangsthese: Die umfassende Verfügungsgewalt hierarchisch-formell organisierter Systeme der (Erwerbs-) Arbeitswelt seien immer Nährboden für Machtmissbrauch und jegliche Formen von Gewalt, der auch vor queerfeministisch geprägten Arbeitgeber*innen und Arbeitnehmer*innen nicht Halt machen. Es sei die herausfordernde Notwendigkeit für intersektionale Analysen, diese unbewussten Strukturen zu bekämpfen, um diese, ob der komplexen Herausforderungen in Zeiten der globalen Krisen, nicht weiterzutragen.

Brigitte Theißl blickt in „Solidarisieren, umverteilen: Antiklassistische Praxis im Feminismus" einleitend in kurzen Blitzlichtern auf zentrale, feministisch geprägte Diskussionen zu Erwerbsarbeit und bedingungslosem Grundeinkommen zurück, um sich anschließend mit der Wirkmächtigkeit von Klassismus zu befassen, welcher auch vor queerfeministischen Diskursen nicht halt zu machen scheint. Brigitte Theißl problematisiert einen zunehmend akademischen Feminismus und stellt (sich) die Frage, wie gesellschaftliche Umverteilung und radikale Solidarität tatsächlich gelingen kann. Entlang dieser Überlegungen wird beispielhaft eine Zusammenschau von aktivistisch geprägten Organisationen präsentiert, die nicht nur die Argumentation der Autorin unter-

mauern, sondern auch als praktisch gelebte Interventionen gelesen werden können.

3.4 Prekäre Allianzen

Der vierte Teil – Prekäre Allianzen – fokussiert darauf, welche Rolle Emotionen, Gefühle und Affekte, aber auch Körper und Leiblichkeit für Bündnisse haben können.

Angesichts „multipler Krisen des Postfordismus, in denen autoritär-patriarchale, rassistische, klassistische, ableistische, hetero- und cis-sexistische Denk- und Handlungsweisen weiterhin an Aufwind gewinnen", geht *Henrike Bloemen* in „Alltagsverstand als ambivalente (Un)Möglichkeit feministischer Allianzbildung" der Frage nach, wie feministische Allianzen durch gesellschaftliche, „individualisierend neoliberale" Erzählweisen verunmöglicht, aber auch ermöglicht werden können. Unter Rückgriff auf Antonio Gramscis Konzept des Alltagsverstandes fasst Bloemen diesen als ambivalenten Ort und „Kampfplatz" vergeschlechtlichter Machtverhältnisse und Erzählweisen, die sich in Form von Sprichwörtern und Alltagsweisheiten in „die Köpfe, […] die Herzen und die Körper" einschreiben und so in Alltagsverstand „ablagern". Bloemen plädiert u.a. mit Gundula Ludwig und Brigitte Bargetz für Bewusstwerdung, das „Entlernen" dieses hegemonialen Konsenses und für eine affektive Erweiterung der Erzählweisen. Darin verortet Bloemen letztlich auch die Möglichkeit der Umdeutung und Neuerzählung, etwa von *prekären* Allianzen hin zu *pre-caren* Bündnissen.

Mareike Kajewski greift in ihrem Beitrag „Emotionen und Gesellschaftskritik – Ein feministisch-phänomenologischer Ansatz an die Gewordenheit von Emotionen am Beispiel der Ohnmacht" Marina Garcés' Kritik an der Vereinzelung und „Privatisierung der Existenz" (Garcés 2006) sowie die damit verbundene Aufforderung zur gemeinsamen Verkörperung von Kritik auf. Kajewski befasst sich aus emotionstheoretischer Perspektive mit der „Gewordenheit von Emotionen für eine feministische Gesellschaftskritik" und folgt dabei Autor*innen wie Sara Ahmed und Agnes Heller. Am Beispiel der Emotion Ohnmacht und dem Aufsatz „Werfen wie ein Mädchen" von Iris Marion Young (1980/2020) verdeutlicht Kajewski, wie sich individuell erlebte Ohnmachtsgefühle von Frauen und Mädchen in das (unbewusste) Körperbewusstsein einschreiben und entmächtigend wirken. Zentrale Fragen dieses Textes sind: „Wie hängen individuelles Fühlen und gesellschaftlich hervorgebrachte Gefühlsarrangements zusammen? Wie kann ein Gefühl, wie das der Ohnmacht, mit einer Unterdrückungserfahrung in Verbindung gebracht werden? Welche Rolle spielt die Verkörperung einer Emotion für die Handlungsfähigkeit der Subjekte?". An feministische Traditionen zur Schaffung von offenen

Gesprächsräumen und kooperativen Orten anschließend, plädiert Mareike Kajewski, erneut mit Garcés, für gemeinsame Analysen von Ohnmacht, um so über das Erleben gemeinsamer Welterfahrungen auch „neue kollaborative Formen politischen Handelns" zu finden.

Der Beitrag „Performing Practiced Vulnerabilities" von *Joschka Köck* beschreibt eine künstlerische Invervention, die der Autor während der Konferenz online und interaktiv mit den Teilnehmer*innen durchgeführt hat. Diese performative Autoethnographie war in drei Teile gegliedert und setzte sich (1) mit der Rolle von Körpern in der feministischen Wissenschaft, (2) mit der Selbstpositionierung eines männlichen Forschers in einem feministischen Konferenzkontext und (3) mit einer Performance zur ökologischen Krise auseinander. Zentral in Köcks künstlerischem Zugang ist das Konzept der „Practiced Vulnerability" von Tami Spry (2016: 30, 98), das er als eine Reflexionsmöglichkeit und Befreiungsstrategie im Sinne des „Sich Öffnen" und „Sich-verwundbar-Machen" bezeichnet. Dabei „denktfühlt" der Performancekünstler das Selbst in Beziehung mit anderen als „Thinking-Feeling with the Earth" (Escobar 2020, sentipensar con la tierra). Köck versteht sich als Mit-Wesen, das in intersektionale Machtverhältnisse, Unterdrückungsstrukturen, gesellschaftliche Krisen eingebunden ist und sich dabei mit sozial-ökologischen Transformationen auseinandersetzt.

Brigitte Hipfl setzt in „Solidarisch werden – affektive Dissonanzen, Affizierungen, Übersetzungen" bei Clare Hemmings' Konzeption von „affektiver Solidarität" an, einer Form von Verbundenheit, die nicht identitätspolitisch begründet ist, sondern auf „affektiver Dissonanz" beruht. Als affektive Dissonanz wird „das innerlich bewegende Gefühl einer Diskrepanz zwischen dem verkörperten Gefühl von sich selbst und dem Leben, das aufgrund soziokultureller Normen, Konventionen, Zuschreibungen und Erwartungen möglich ist", bezeichnet. Affektive Dissonanz als eine affektiv-körperliche Reaktion auf gesellschaftliche Machtverhältnisse beinhaltet politisches Potential, das sich als „affektive Solidarität" manifestieren kann. Dafür braucht es anschlussfähige Deutungsangebote, mit denen das Gefühl eingeordnet werden kann und Solidarisierung über Differenzen ermöglicht. Die Herausforderungen, die mit der Übersetzungsarbeit verbunden sind, werden von Hipfl anhand einiger Beispiele diskutiert.

3.5 (Un)Mögliche Solidaritäten

Im fünften Teil – (Un)Mögliche Solidaritäten – werden Herausforderungen und Kritiken an Solidaritäten besprochen. Dabei geht es vor allem um die Debatte des Konzepts der Intersektionalität und wie mit diesem gegenwärtig in der Praxis und Theorie umgegangen wird bzw. wie dieses Konzept verein-

nahmt wird. Darüber hinaus wird auch der Umgang mit ökologischen Fragen thematisiert, der auch zu einer Re-Traditionalisierung von Geschlechterbildern führen kann.

Kaja Kröger formuliert in ihrem Beitrag „Politik der Vagheit: Feministische Kritik als Habitusäußerung" ein Plädoyer gegen eine Politik der Vagheit innerhalb feministischer Kritik. Aufbauend auf Untersuchungen zum Kollektivhabitus analysiert sie die Entwicklung des Begriffes der Intersektionalität von einer spezifischen theoretischen Forderung hin zu einem bloßen Buzz-Word. Kröger beschreibt eine Sehnsucht nach Gerichtsbarkeit im feministischen Diskurs und eine Notwendigkeit, sich ständig (richtig) positionieren zu müssen. Dies befeuere die Bildung verhärteter Fronten innerhalb der Diskussionen. Durch die inflationäre Verwendung des Begriffes der Intersektionalität zur Selbstvergewisserung auf der richtigen Seite zu stehen, erfährt das Konzept aktuell eine Beliebigkeit hinsichtlich seiner Bedeutung. Laut Kröger vernachlässigen Feminist*innen die theoretische Auseinandersetzung zugunsten eben dieser sozial wirksamen Positionierung, was feministische Kritik zu einer reinen Habitusäußerung degradiert, was Kröger mit dem Konzept der Politik der Vagheit beschreibt. So ist dieser Text sowohl Kritik als auch ein Plädoyer für eine feministische Kritik, die die Auseinandersetzung mit Gegner*innen und Verbündeten ernst nimmt.

Johanna Leinius setzt sich in ihrem Text „Re-Existenz und Relationalität: Die widerständige Reproduktion des Lebens als feministischer Kampf" mit dem Begriff der Rexistenz und der Frage auseinander, „wie Körper, Territorium und die Reproduktion des Lebens in den Mobilisierungen von femininistischen, indigenen und bäuerlichen Aktivist*innen verwoben werden". Leinius führt aus, inwiefern die Verteidigung von Territorien gegen extraktive Projekte auch immer eine Verteidigung des Lebens gegen eine Kultur des Todes und inhärent vergeschlechtlicht ist. Durch die Herausstellung von den von Frauen übernommenen Rollen und Verantwortungen tut sich aber auch die Frage auf, inwiefern diese Art des Kampfes nicht auch binäre Geschlechterrollen und normative Erwartungen verstärkt. Laut Leinius kann diese Doppelwirkung des Begriffs nicht aufgehoben werden, gleichzeitig konnte das Konzept der Rexistenz viele heterogene Organisationen unter einem gemeinsamen Narrativ zusammenführen. Zudem haben lateinamerikanische Aktivist*innen nach Leinius einen Perspektivwechsel erreicht, bei dem alltägliche Praxen und körperliches Erleben als Ausgangspunkte gesetzt werden und sich somit auch die Möglichkeiten eröffnen, binäre Geschlechterordnungen zu hinterfragen.

Bontu Lucie Guschke schlägt im Beitrag „Solidarity Across Difference – Rethinking Transformational Critique from Black Feminist and Postcolonial Perspectives" eine Solidarität über Differenzen hinweg als eine Praxis der transformativen Kritik vor. Ausgangspunkt hierfür sind Praktiken der affirmativen und immanenten Kritik, die zum Ziel haben, kritische Praxis zukunftsorientiert und reflexiv zu denken. Guschke argumentiert, wie diese Praktiken

Gefahr laufen, in hierarchischen Binaritäten gefangen zu bleiben und damit die Ziele der Transformation und Reflexivität innerhalb der affirmativen und immanenten Kritik nicht erfüllen. Basierend auf den Forderungen Schwarzer Feminismen und postkolonialer Bewegungen nach der Überwindung hierarchischer und ausgrenzender binärer Logiken wird Kritik durch den Begriff der Solidarität über Differenzen hinweg neu gedacht. Resultat der Überlegungen ist eine Form der Kritik, die die Koexistenz einer Vielzahl von Wissen und Subjekten innerhalb kritischer Praxen ermöglicht.

Im Kommentar „Zu den (Un-)Möglichkeiten solidarischer Kritik“ verbindet *Brigitte Bargetz* die Texte von Guschke, Kröger und Leinius anhand der zentralen Fragestellung, inwiefern Solidarität und Kritik zusammengedacht werden können. Bargetz analysiert die drei vorliegenden Texte nach drei Aspekten, welche vielfältige Perspektiven auf feministische Solidarität und Kritik werfen. Zunächst geht es um den spezifischen Modus von Kritik, um einen affirmativen Modus von Kritik wie bei Guschke oder einen Modus des Kritizismus wie bei Kröger. Des Weiteren werden Parallelen und unterschiedliche Herangehensweisen in den Texten in Bezug auf das Problem von Wissensproduktion und Theoriegeschichtsvergessenheit aufgezeigt. Zuletzt betont Bargetz die Frage von Theorie und Wissenproduktion als politische Praxis, die vor allem im Text von Leinius aufgegriffen wird. Sie beschreibt eine Form der Kritik, die Kritik als gelebte Praxis nicht ausschließt oder ignoriert, sondern das „Leben der Kritik“ ernst nimmt. Bargetz fasst anschließend zusammen, dass die Texte auf vielfältige Art und Weise den Spuren (un)möglicher feministischer Solidarität folgen und damit zu einem feministischen „becoming with“ beitragen, welches nicht nur formuliert, sondern auch in seiner Gewordenheit hinterfragbar wird.

3.6 Solidaritäten in der Praxis

Im sechsten und letzten Teil – Solidaritäten in der Praxis – wird thematisiert, wie Solidarität in der Praxis umgesetzt wird. Dabei werden verschiedene Schnittschnellen zwischen Wissenschaft und Aktivismus und Kunst und Aktivismus sowie auch Entwicklungspolitik und Aktivismus näher betrachtet und positive Beispiele für gelungene Intersektionale Solidaritäten dargelegt.

Carla Küffner und *Katrin Feldermann* diskutieren in ihrer E-mail-Konversation mit dem Titel „Von akademischem Aktivismus und der Sorge für sich selbst – ein digitaler Dialog“ am Beispiel des Feldes der Sozialen Arbeit die Frage, wie aktivistisch Wissenschaft sein kann. Die Autorinnen plädieren für eine engagierte Wissenschaft, die gesellschaftspolitisch relevante Forschung betreibt. Das in der Wissenschaft produzierte Wissen soll nach Küffner für aktuelle gesellschaftliche Fragen (wie z.B. zu Migration, Asyl) und soziale Be-

wegungen nutzbar gemacht werden und zur Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse beitragen. Auch in der Lehre, so Feldermann, ist es wichtig, den Studierenden nicht nur Wissen zu vermitteln, sondern gemeinsam mit ihnen Möglichkeiten und Wege zu erarbeiten, was mit dem Wissen gemacht werden kann, um die Welt nicht so zu belassen, wie sie ist. Sie illustrieren ‚Akademischen Aktivismus', die Verbindung von Aktivismus und Wissenschaft, am Beispiel der von Feldermann mit Studierenden an der Fachhochschule Kärnten organisierten Solidaritätsaktionen für die feministische Revolution im Iran. Gerade im Bereich der Sozialen Arbeit kommt der Frage, in welcher Weise das eigene Handeln zu einer gerechteren Welt beiträgt, eine zentrale Rolle zu. Das erfordert, die eigene Position und die eigenen Privilegien kritisch zu reflektieren und strategisch zu nutzen sowie die eigenen Gefühle ernst zu nehmen. Dazu kommt das Bewusstsein um die eigene Vulnerabilität und um die Vulnerabilität anderer (sie sprechen von ‚reflexiver Vulnerabilität'). Mit diesen sehr anstrengenden Prozessen zurechtzukommen, erfordert auch Selbstfürsorge.

Caroline Schmitt beschäftig sich in ihrem Beitrag „Solidarische Emotionsräume. Zur Kunst der Solidarität" mit Kunst als Ausdruck von Solidarität im Alpen-Adria-Raum. An der Schnittstelle von Kunst und Aktivismus, auch Artivismus genannt, untersucht die Autorin artivistische Praxen am Beispiel „Wochenenden für Moira Kärnten/Koroška". Die künstlerischen Performancen setzen sich mit Krieg, Gewalt und Flucht auseinander und werden sowohl von geflohenen Menschen als auch von Akteur*innen, die schon länger in der Region leben, umgesetzt. Schmitt macht deutlich, dass auf den Veranstaltungen durch Musik und Performance Art solidarische Emotionsräume zwischen Publikum, Künstler*innen und Kulturschaffenden entstehen. Die Leid- und Gewalterfahrungen geflüchteter Menschen können durch Artivismus nachempfunden werden und stiften Verbindungen zwischen Menschen mit unterschiedlichen Biografien und Herkünften. Schmitts Solidaritätsbegriff, der diversitätsorientiert, relational, machtkritisch und inklusiv ist, reicht über eine Solidarität unter vermeintlich Gleichen hinaus und erweitert – im Sinne Rortys – durch Solidaritätsgefühle das solidarische Wir.

Luisa Dietrich Ortega und *Andreea Zelinka* von der feministisch-entwicklungspolitischen Organisation *Frauen*solidarität* in Wien, die im Jahr 2022 ihr bereits 40-jähriges Bestehen feierte, berichten im diesen Band abschließenden Interview „Frauen*solidarität Wien – feministisch-entwicklungspolitische Informations- und Bildungsarbeit. Im Gespräch mit Luisa Dietrich Ortega und Andreea Zelinka" mit Pauline Roeseling und Verena Kumpusch u.a., wie die *Frauen*solidarität* 1982 im Zug einer „post-1968er-Zeit, inmitten der Neuen Sozialen Bewegungen" und in Anschluss an die „zweite UN-Weltkonferenz in Kopenhagen" zunächst als lose „Vernetzung" und non-formaler „Zusammenschluss" entstanden ist. „Der Solidaritätsbegriff habe", so Dietrich Ortega und Zelinka, „als politischer Kampfbegriff einen Kompromiss ermöglicht", um Gemeinsamkeiten „im Erleben patriarchaler Gewalt", aber auch die heteroge-

nen Betroffenheiten und das unterschiedliche Diskriminierungserleben aufgrund global-sozialer Ungleichheit unter Frauen* bzw. FLINTA* sichtbar zu machen. Heute steht für die NGO Informations-, Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit zu globalen Frauen* und Geschlechterverhältnissen im Zentrum, in der feministische Bündnisbildung und „Globale Schwesternschaft" auch als Transfer von „Wissen aus dem Süden in den Norden" verstanden wird.

Literatur

Anzaldúa, Gloria (1987): Borderlands. La Frontera. The New Mestiza, San Franciscos CA: Aunt Lute Books.

Bargetz, Brigitte/Scheele, Alexandra/Schneider, Silke (2019): Umkämpfte Solidaritäten. In: Femina Politica 28, 2, S. 9-25. https://doi.org/10.3224/feminapolitica.v28i2.02.

Bayertz, Kurt (1998): Begriff und Problem der Solidarität. In: Bayertz, Kurt (Hrsg.): Begriff und Problem der Solidarität. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Bennett, Jane (2020): Lebhafte Materie. Eine politische Ökologie der Dinge. Berlin: Matthes & Seitz.

Braidotti, Rosi (2014): Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Butler, Judith (2016): Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung. Berlin: Suhrkamp Verlag.

Combahee River Collective (1983): A Black Feminist Statement. In: Moraga, Cherrié/Anzaldúa, Gloria (Hrsg.): This Bridge Called my Back. Writings by Radical Women of Color. New York: Kitchen Table: Women of Color Press, S. 210-219.

Crenshaw, Kimberlé (1989): Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine. In: The University of Chicago Legal Forum, Iss.1, Article 8, S. 139-167.

Elam, Diane (1994): Feminism and Deconstruction. London/New York: Routledge.

Dietze, Gabriele/Haschemi Yekani, Elahe/Michaelis, Beatrice (2020): Seinsweisen oder Kategorien: Intersektionalität und ihre Methoden queeren. In: Biele Mefebue, Astrid/Bührmann, Andrea/Grenz, Sabine (Hrsg.): Handbuch Intersektionalitätsforschung. Wiesbaden: Springer VS, https://doi.org/10.1007/978-3-658-26613-4_8-1.

Gould, Deborah B. (2009): Moving Politics. Emotion and Acts Up´s Fight against Aids. Chicago/London: The University Chicago Press.

Hark, Sabine/Jaeggi, Rahel/Kerner, Ina/Meißner, Hanna/Saar, Martin (2015): Das umkämpfte Allgemeine und das neue Gemeinsame. Solidarität ohne Identität. In: Feministische Studien 33, 1, S. 99-102. https://doi.org/10.1515/fs-2015-0111.

Haraway, Donna (2018): Unruhig bleiben: Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag.

Hemmings, Clare (2012): Affective Solidarity: Feminist Reflexivity and Political Transformation. In: Feminist Theory 13, S. 147-161.

hooks, bell (1997): Sisterhood: Political Solidarity between Women. In: Meyers-Tietjens, Diana (Hrsg.): Feminist Social Thought. New York/London: Routledge, S. 484-501.

Hill, Collins (1990): Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment. New York: Routledge.

Lorde, Audre (2021): Audre Lorde. Sister Outsider. München: Hanser Verlag.

Lorey, Isabell (2020): Demokratie in Präsens. Eine Theorie der politischen Gegenwart. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Kelly, Natascha (Hrsg., 2019): Schwarzer Feminismus. Grundlagentexte. Münster: Unrast Verlag.

Munoz-Dardé, Véronique (1998): Brüderlichkeit und Gerechtigkeit. In: Bayertz, Kurt (Hrsg.): Begriff und Problem der Solidarität. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 146-172.

McCall, Leslie (2005): The Complexity of Intersectionality. In: Signs Spring 2005, University of Chicago Press, Vol. 30, No. 3, S. 1771-1800.

Mohanty, Chandra Talpade (1988): Aus westlicher Sicht: feministische Theorie und koloniale Diskurse. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 23, S. 149-162.

Moraga, Cherríe/Anzaldúa, Gloria (Hrsg., 1983): This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color. New York: Kitchen Table: Women of Color Press.

Morgan, Robin (Hrsg., 1970): Sisterhood is Powerful. New York: Random House an Vintage Paperbacks.

Sanyal, Mithu (2021): Identitti. München: Hanser Verlag.

Susemichel, Lea/Kastner, Jens (2021): Unbedingte Solidarität. Münster: Unrast Verlag.

Truth, Sojourner (1851): Ain't I A Woman, Übers. v. T-Man, überar. v. Natasha A. Kelly. In: Natasha A. Kelly (2019) Schwarzer Feminismus. Grundlagentexte, Münster: Unrast Verlag, 2019, S. 9-16.

van Dyk, Silke (2019): Identitätspolitik gegen ihre Kritik gelesen. Für einen rebellischen Universalismus. In: APuZ 9-11 (Thema: Identitätspolitik), S. 25-32.

1
Theoretische Perspektiven

Hegemoniekritik, Hegemonie(selbst)kritik, Intersektionalität: Für eine fluide Bündnispolitik

Gabriele Dietze

Das Leitmotiv bzw. Tagungsmotto *Apart – Together – Becoming With!* stellt sich den Ambivalenzen einer (nicht allein) queer-feministischen Bündnispolitik. Es geht einerseits um Diversität und Differenzen und andererseits um Gemeinsamkeiten. Und es geht um ein Drittes, nämlich um das Neue, das erst in einem Bündnis entsteht und die Teilnehmer:innen verändert aus dem Prozess herauskommen lässt.

Bündnisse sind wichtiger geworden, und sie sind schwieriger geworden. Wichtiger geworden sind sie, weil immer deutlicher wird, dass die jeweils Regierenden materielle, soziale und kulturelle Ungleichheiten von Menschen (gruppen) sowie zukunftsbedrohende Fragen wie den Klimawandel und Pandemien nicht ernst genug nehmen oder nicht radikal genug dagegen vorgehen. In dieser Lage Möglichkeiten zu finden, intervenierende Bündnisse zu schmieden, ist von existentieller Bedeutung. Schwieriger geworden sind Bündnisse, weil lang übersehene Gerechtigkeitsdefizite, denen sich etwa rassistisch markierte, gehandicapte, queere, non-binäre und/oder weibliche* Menschen ausgesetzt sehen, mehr Aufmerksamkeit gewinnen konnten und es auch deshalb aussichtsreicher wurde, sich auf die ‚eigenen' Anliegen zu konzentrieren, womit sich ein gewisser Separatismus der Ansprüche entwickelt hat.

Verkompliziert wird Bündnisfähigkeit außerdem dadurch, dass die womöglich in Aussicht genommenen Bündnispartner:innen aus der Mehrheitsgesellschaft (im intersektionalen Spektrum) hegemoniale (Teil-)Identitäten bzw. Positionen ausfüllen: Eine große Anzahl bündniswilliger Aktivist:innen von dort besteht aus Männern, diese und die meisten entsprechenden Frauen sind weiß, noch mehr von ihnen sind cis und/oder heterosexuell. Um hier Bündnisfähigkeit auf Augenhöhe zu entwickeln, bedarf es eines Prozesses, den ich vor einiger Zeit unter dem Begriff *Hegemonie(selbst)kritik* gefasst habe. Dabei gilt:

> *Alle* Männer besetzen zumindest eine hegemoniale Position, *einige* ‚weiße'/okzidentale Männer sind in anderen Positionen deprivilegiert (z. B. homosexuell, arm oder behindert), aber *alle* Männer, die über ‚Rasse' oder Migration definiert werden, nehmen eine Position der Marginalisierung ein. *Alle* Frauen bergen in sich Positionalitäten der Subalternität, *viele* Frauen nehmen aber gleichzeitig hegemoniale Positionen ein. (Dietze 2008: 40, Hervh. im Orig.)

Ohne Selbstreflexion bzw. eine Theoretisierung der eigenen, hegemonialen Positionen, also ohne Hegemonie(selbst)kritik (bezüglich Whiteness/Okzidentalismus, Heteronormativität, Männlichkeit usw.), entsteht kein „Ort der Differenz ohne Hierarchie“ (Bhabha 2005: 5). Bereitschaft *zur* und Praxis *in* Hegemonie(selbst)kritik sind allerdings nur der halbe Weg. Die andere Hälfte des Weges besteht darin, der Hegemoniekritik (ohne „selbst“) potenzieller Bündnispartner:innen *of difference* zuzuhören, und zwar besonders dem Teil, der die hegemonialen Bündniskandidat:innen selbst betrifft, und daraus Verhaltenskonsequenzen zu ziehen.

1. Hegemonie und Okzidentalismuskritik[1]

Jede Hegemonie basiert auf zwei Säulen: Sie besteht einerseits aus der materiellen Hegemonie, also den kapitalistischen Besitz- und Klassenverhältnissen und den Institutionen der Disziplinarisierung und Organisation sozialer Ungleichheiten und Abhängigkeiten. Die zweite Säule bildet die kulturelle Hegemonie. Karl Marx und Friedrich Engels drückten das 1845/46 so aus: „Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d. h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht“ (Marx/Engels 1957: 46, Hervh. im Orig.). Eine spezifische Präzisierung und Verkomplizierung dieser „herrschenden Gedanken“ wurde vom italienischen Philosophen Antonio Gramsci mit dem Begriff der *kulturellen Hegemonie* entwickelt (vgl. Gramsci 1996).[2] Nach ihm erreicht die herrschende Klasse kulturelle Hegemonie, indem sie zustimmungsfähige Ideen produziert. Gramsci will damit erklären, warum die ausgebeuteten Klassen trotz offensichtlicher sozialer Ungleichheit nicht genügend Einsicht in ihre Lage entwickeln bzw. Fantasie und Willen mobilisieren, um ihr Leben revolutionär zu verändern.

---

1 Der hier vorgestellte Text beruht auf dem Vortrag, den ich auf der Konferenz, der dieser Tagungsband gewidmet ist, gehalten habe. Ich habe ab hier einige Textpassagen aus einem Aufsatz verwendet und überarbeitet, der unter dem Titel „Occidentalism Reconsidered: Hegemoniekritik, Hegemonie(selbst)kritik, Desintegration und Intersektionalität“ erschienen ist (Dietze 2024: 21-51).

2 Für Gramsci bedeutet Hegemonie, „daß die herrschende Gruppe sich auf konkrete Weise mit den allgemeinen Interessen der untergeordneten Gruppen abstimmen wird und das Staatsleben als ein andauerndes Formieren und Überwinden von instabilen Gleichgewichten zu fassen ist […], von Gleichgewichten, in denen die Interessen der herrschenden Gruppen überwiegen, aber nur bis zu einem gewissen Punkt, d. h. nicht bis zu einem engen ökonomisch-korporativen Interesse“ (Gramsci 1996: 1584).

Nach Gramsci basiert *jede* Hegemonie dabei auf einer Kompromissbildung – auf Zwang *und* Zustimmung. *Zwang* beinhaltet die gewaltsame Durchsetzung sozialer Ungleichheit bzw. Ungerechtigkeit, zum Beispiel in Form einer Klassenjustiz oder von Sexualordnungen zuungunsten von Frauen* oder Queers, oder er kann aus rassistischen Politiken gegenüber Minderheiten und Migrant:innen innerhalb und außerhalb der Staatsgrenzen oder der postkolonialen Ausbeutung des Globalen Südens bestehen. *Zustimmung* wird über den Bereich besagter kultureller Hegemonie organsiert: Sie ist in sich wiederum ein Kompromiss zwischen den Besitzer:innen ‚tatsächlicher' Macht, zum Beispiel ökonomischer oder institutioneller Natur, und anderen Menschen, die zwar nicht die unmittelbaren Privilegien von Kapital, Staatsmacht und/oder (einem bestimmten) Geschlecht genießen, sich aber zu einer virtuellen Gesamtgruppe, etwa einer Nation, zählen und glauben (können und wollen), dass diese Mitgliedschaft ihnen Überlegenheit verschafft, sie davon profitieren oder aber, dass sie dieses Vorteils verlustig gehen würden, wenn sie den Herrschenden, die für sie die Nation repräsentieren, ihre Loyalität entzögen.

Die Kompromiss-Arbeit der Herrschenden besteht darin, den Beherrschten etwas anzubieten, das ihnen ‚negative' Ideen von Widerstand gegen die wahrhaft Mächtigen austreibt und gleichzeitig eine ‚positive' Gruppenidentifikation ermöglicht. Gramsci zufolge bot beispielsweise der Faschismus dem italienischen Proletariat Ressentiments gegen angeblich ‚faule' und ‚parasitäre' Süditaliener:innen sowie die Legende vom ‚ausbeutenden Judentum' an, um ihre Bedürfnisse und Gefühle von einer sozialistischen Revolution weg zu dirigieren. Dieser ‚Klebstoff' heftete die Herrschenden und die Beherrschten zusammen und stattete jene Italiener:innen, die sich vom Faschismus infizieren ließen, mit der Illusion von Stärke und Überlegenheit aus. Dieser Mechanismus funktioniert bis heute: So hat sich zum Beispiel das bei den italienischen Wahlen im September 2022 siegreiche postfaschistische Bündnis unter der Führung von Giorgia Meloni Zustimmung über Migrationsfeindlichkeit organisiert (vgl. allgemein zu Hegemonie und Migrationsfeindlichkeit Demirović 2018). Rassismus und rassifizierende Klassenpolitiken sind demnach bis in die Gegenwart Mittel, gesellschaftliche Kohäsion und emotionale sowie ethnonationale Einheit und Überlegenheit herzustellen. Dazu bedarf es des Ausschlusses von ‚Anderen' und ihrer Ausstattung mit negativen Gruppeneigenschaften, um die angeblich positiven Eigenschaften der kulturell Hegemonialen hervorzuheben.

In Deutschland ging der historische Faschismus ähnliche, aber noch tödlichere Wege, als er neben Jüd:innen weitere Gruppen (zum Beispiel Homosexuelle und Rom:nja) zur Vernichtung vorsah. Hier wurde kulturelle Hegemonie über den ‚Klebstoff' des Arier:innentums bzw. der ‚Reinheit der Rasse' hergestellt, weshalb auch körperliche, geistige und/oder sexuelle ‚Abweichungen' ins Fadenkreuz faschistischer *Necropolitics* (Mbembe 2019) gerieten und etwa ‚behinderte' Menschen im Rahmen des ‚Euthanasie'-Programms getötet

wurden. Im nachfaschistischen Westdeutschland erfand man dann andere Selbstkonstruktionen durch Ausschluss: Auf Ressentiments gegen Geflüchtete und Vertriebene aus den verlorenen Ostgebieten folgte vor allem ein grimmiger Antikommunismus, der ‚Freiheit' und ‚Demokratie' und die Segnungen des Kapitalismus gegen Kommunist:innen (oder was man dafür hielt) mobilisierte. Zur Jahrtausendwende bekam unter anderem im Zuge der Fluchtbewegungen aus muslimischen Ländern, den sogenannten ‚Nahostkriegen' und deren Effekten für einen politischen Islamismus die Gegenüberstellung *Okzident versus Orient* zunehmend die Rolle, für weiße Bevölkerungsteile kulturelle Hegemonie herzustellen.[3]

Diese politische Lage motivierte mich und eine Reihe von Kolleg:innen zur Prägung des Arbeitsbegriffs *Okzidentalismuskritik* (vgl. Dietze et al. 2009), der Ideen vom Abendländischen und das Konzept der kulturellen Hegemonie verschmolz. Kulturelle Hegemonie wurde und wird in diesem Zusammenhang über Reklamationen zivilisatorischer ‚Fortschrittlichkeit' behauptet, die sich in Begriffen wie *Aufklärung*, *Demokratie*, *Emanzipation* und *Säkularität* manifestiert(e). Dieser angeblich (im Abendland) allgemein verbindliche Wertekonsens war und ist gegen einen imaginär einheitlichen ‚Islam' und dessen vermutete ‚Rückständigkeit' und ‚Aggressivität' gerichtet. Okzidentalismus*kritik* benennt in diesem Zusammenhang eine Strategie des Widerstands gegen eine Politik der abendländischen Dominanz und des Ausschlusses muslimischer Migrant:innen; *Okzidentalismus* ist hier zu verstehen als ein Oberbegriff für die Arroganz, die sich hinter angeblich exklusiv westlichen kulturellen Errungenschaften versteckt. ‚Muslim:innen' oder, genauer gesagt, ‚Oriental:innen'[4] fungieren als Gegenprojektion für ein zusammengesetztes Selbstportrait, das, wie später entwickelt wird, der Hegemonie(selbst)kritik bedarf. Die Vorstellung einer okzidentalen ‚Zivilisationsüberlegenheit' ist dabei nur der Überbau. In den Niederungen wird das Ideal ethnonationalistisch verkürzt: Es geht darum, was *deutsch* (oder *österreichisch* oder *schweizerisch* etc.) ist bzw. sein soll.

3 Zum Zusammenhang der Herstellung kultureller Hegemonie und anti-islamischem Rassismus vgl. etwa Attia (2017).

4 Entscheidend für diese Klassifikation ist nicht, ob jemand tatsächlich aus dem ‚Orient' ist oder an den Islam glaubt, sondern das, was Nanna Heidenreich in ihren Überlegungen zu „Aspekte[n] der V/Erkennungsdienste des deutschen Ausländerdiskurses" als „Oberflächenlektüren" (Heidenreich 2006: 206; 208) bezeichnet hat.

2. Sexualpolitik

Schon zu Beginn der Arbeit mit einen kritischen Begriff von Okzidentalismus wurde deutlich, dass die antimuslimische okzidentalistische Hegemonieproduktion hauptsächlich im Modus von Geschlechter- und Sexualpolitiken ausgedrückt wird:

> „Sexualpolitik wird hier verstanden als eine Problematisierungsweise […], mit der neoliberale Abendländischkeit und Stigmatisierung von (muslimischer) Religion und ‚Rasse' zu einem Überlegenheitsmuster verknüpft werden, das Freiheit sexualisiert und als (sexuell) unfrei angerufene Gruppen rassisiert" (Dietze 2017: 9).

Die endlosen abendländischen Kopftuchdebatten (vgl. Korteweg/Yurdakul 2016), die unter anderem den angeblichen Schutz der sexuellen Selbstbestimmung muslimischer Schülerinnen vor den Anforderungen einer patriarchalen Religion und Familie zum Gegenstand hatten, sind dafür ein gutes Beispiel. Sie fanden auch in Teile des weißen ‚Mainstreamfeminismus' Eingang: Aus der Gegenüberstellung von der eigenen (weiß-abendländischen) Emanzipation und angeblich zu rettenden ‚Anderen' wird eine Erzählung westlicher kultureller Hegemonie. Hier stellt sich folglich eine ähnliche Frage wie diejenige, die sich Gramsci über das folgsame Proletariat gestellt hatte, und zwar die, warum sich – bestimmte – Feminismen, die ja in einer Frage anti-hegemonial, nämlich der Abschaffung männlicher Herrschaft, verpflichtet sind, an der Herstellung dieser westlichen kulturellen Hegemonie beteiligen.

Meine Interpretation dieses Phänomens westlich-weiblicher Überlegenheitsproduktion ist ebenfalls mit der Logik der Herstellung kultureller Hegemonie verknüpft. Sie bezieht sich neben Gramsci auf das von Raewyn Connell entwickelte Konzept der *hegemonialen Männlichkeit* (vgl. Connell 2000). Danach wird Männlichkeit erstens in mann-männlicher Konkurrenz entwickelt, hegemoniale Männlichkeit stellt sich also über eine behauptete Überlegenheit gegenüber zum Beispiel armen/proletarischen, homosexuellen und/oder rassistisch markierten Männern her.[5] Zweitens funktioniert die Herstellung der männlichen Hegemonie ähnlich wie die Herstellung der politischen bei Gramsci: Den zurückgesetzten und beherrschten, nicht-hegemonialen Männern wird ein Kompromiss angeboten, der einen sekundären Benefit – Connell nennt das *patriarchale Dividende* (Connell 2000: 100) – ermöglicht, nämlich die gemeinsame Herrschaft über Frauen*, also die Bewahrung eines hierarchischen Sex-Gender-Systems zum Vorteil für *alle* Männer.

---

5 Aktuell eignet sich das Konzept der hegemonialen Männlichkeit auch dazu, den immer wieder re-installierten Pakt iranischer Männer mit der autoritären Theokratie zu erklären, die über den Bedeckungszwang iranischer Frauen eine patriarchale Dividende erwirtschaften konnten (Farsaie 2022).

Nun sollte man meinen, dass diese Struktur Frauen (und andere Geschlechter) unaufhebbar dazu verurteilen würde, den Bodensatz der gesellschaftlichen Hierarchie zu bilden, wobei ihre Aufgabe dann neben reproduktiver Arbeit figurativ darin bestehen würde, dem männlichen Privileg und dessen Wertschätzung als Nicht-Mann (und damit als konstitutives Außen) zu dienen, was einst schon Simone de Beauvoir mit ihrem *Andere[n] Geschlecht* (Beauvoir 1978) herausgearbeitet hat. Schaut man sich jedoch die gängige (abendländische) Erzählung von Aufklärung und Emanzipation an, werden Toleranz gegenüber Homosexualität und Frauenemanzipation zu den Meriten des Okzidents gezählt, die im ‚Orient' angeblich nicht stattfinden – und gar nie stattfinden könn(t)en. Damit wird schnell deutlich, dass bestimmte, weiße Frauen* und bestimmte, weiße Queers (verschiedener Geschlechter) in diesem Überlegenheitsmuster ebenfalls – wie die marginalisierten Männer bei Connell – eine Dividende erzielen können: Diese bezieht sich auf ihre Mitgliedschaft in einer angeblich überlegenen Kultur. Sie wird dabei nicht nur von, zum Beispiel, konservativen und rechtspopulistischen Frauen in Anspruch genommen, sondern auf eine systematisch zu nennende Weise auch von Fraktionen innerhalb des Feminismus, auch *Femonationalismus* genannt (vgl. Farris 2017), oder Fraktionen innerhalb der Bewegungen von Schwulen und Lesben, auch *Homonationalismus* genannt (vgl. Puar 2007). Neben dem damit verbundenen Bedeutungsgewinn meinen einige der daran Beteiligten auch, dass sie ihren ja längst noch nicht vollständig eingelösten Emanzipationsansprüchen eine größere Wirksamkeit verschaffen können, wenn sie sich als Opfer sexueller Aggressionen von ‚Migranten' inszenieren, was etwa die Debatten um die Ereignisse der Kölner Silvesternacht 2015/16 gezeigt haben (vgl. Dietze 2016).

Claudia Brunner, eine der Organisatorinnen der hier dokumentierten Konferenz, hat analysiert, auf welche Weise in ‚progressiven' Diskursen besonderer Gebrauch von dieser *okzidentalistischen Dividende* gemacht wird (vgl. Brunner 2015; 2016). Sie variiert dabei Gayatri Chakravorty Spivaks berühmte Formel ‚kolonialer Ritterlichkeit', die diese im Kontext der Rettung indischer Witwen vor ritueller Selbstverbrennung durch die englische Kolonialmacht formuliert hat: „white men saving brown women from brown men" (Spivak 1994: 93). Zum Beispiel nennt Brunner mit Bezug auf Jasbir Puars Homonationalismus-Konzept (vgl. Puar 2007) die Strategie „white queers saving brown queers from brown men" (Brunner 2015: 164ff.), die die ‚Rettung' vor Diskriminierung aufgrund von Homosexualität in islamisch geprägten Ländern thematisiert. Dasselbe Muster übersetzt sie auf weiße Feminist:innen, die bestimmte (westliche) Ideen von Frauenunterdrückung im Orient bzw. dem Globalen Süden bekämpfen: „white women saving brown women from brown men" (ebd.: 161ff.). Das Ergebnis nennt sie mit Krista Hunt (2006) *Embedded Feminism* (Brunner 2015: 161). Es sind dabei interessanterweise immer „brown men", vor denen gerettet werden muss. Weiße Frauen*, auch solche,

die sich als Feminist:innen (miss)verstehen, erzielen so eine okzidentalistische Dividende. Damit tragen sie, oft führend, unter dem Banner sexualpolitischer Emanzipation zur Diskriminierung muslimischer Menschen (aller Geschlechter) bei.

3. Hegemonie(selbst)kritik versus Hegemoniekritik

Um diesen Mechanismen der hegemonialen Zustimmungserzeugung und den damit verbundenen Überlegenheitsverführungen für weiße Menschen zu entgehen, bedarf es einer Reflexion der eigenen Positionalität, einer *Hegemonie(selbst)kritik*. Allerdings muss hierbei, wie angedeutet, zwischen Hegemonie(*selbst*)kritik – also dem Bemühen, aus dem Inneren der *Dominanzkultur* (Rommelspacher 1995) heraus eine weiße, selbstreflexive Diskussion zu eröffnen[6] – und *Hegemoniekritik* (ohne „selbst“) unterschieden werden. Letztere geht von denjenigen aus, die ständigen Devaluierungen ihrer angeblichen ‚Andersheit‘ ausgesetzt sind, aber auch von (selbst)kritischen Dissident:innen aus der Hegemonie selbst. Um besser verstehen zu können, wovon ich spreche, möchte ich das Argument von der Notwendigkeit der Hegemonie(*selbst*)kritik mit hegemonie*kritischen* Texten junger Autor:innen *of difference* unterlegen.

Im Februar 2021 sind drei Romane von jungen Autor:innen erschienen, die in Deutschland leben, aber ständig von der Mehrheitsgesellschaft auf ihren *Migrationsvordergrund* inspiziert werden.[7] Es handelt sich um *Identitti* von Mithu M. Sanyal (Sanyal 2021), *Ministerium der Träume* von Hengameh Yaghoobifarah (Yaghoobifarah 2021) und *Adas Raum* von Sharon Dodua Otoo (Otoo 2021). In allen diesen Romanen wird Hegemoniekritik auch an ‚progressiven‘ weißen Deutschen geübt. Die Autor:innen bieten drei Versionen an, wie sie Zumutungen aus dieser Richtung konfrontieren oder, besser, unter ihnen hindurchtauchen. *Identitti* verschreibt seiner Heldin Nivedita und einem Kollektiv aus kämpferischen Student:innen einen Parforceritt durch die intellektuellen Milieus der deutschen postkolonialen Identitätspolitik und -kritik; in *Ministerium der Träume* kämpfen sich drei Frauen*generationen einer Familie, deren Migration als politisches Exil begann, durch eine Gesellschaft, die sie nicht heimisch machen will und auch aktiv bedroht. *Adas Raum* schließlich folgt seiner Heldin durch verschiedene Jahrhunderte und Lokalitäten in

---

6 Inzwischen ist von mehreren Seiten beobachtet worden, dass auch rassifizierende Hegemonieproduktionen durchaus ein Bewusstsein ihrer selbst entwickelt haben und sich etwa als *reflexiver Eurozentrismus* (Karakayali 2011) oder *reflexiver Faschismus* (Strick 2021: 105–165) um neue, ‚rationale‘ Argumente bemühen.

7 Ich spreche hier von ‚Migrationsvordergrund‘, um die diskriminierende Rede vom ‚Migrationshintergrund‘ zu verdeutlichen (vgl. Dietze 2019: 10).

Afrika und England und bis ins faschistische und dann gegenwärtige Deutschland, wo es unmöglich scheint, als Schwarze und schwangere Frau eine Wohnung zu bekommen.

Alle drei Romane sind komplex und beschreiben unverwechselbare Individuen, die unterschiedliche Diskriminierungen er- und überleben. Es soll hier nicht bemüht nach Gemeinsamkeiten gesucht werden, auch, um nicht selbst mit am Kollektivsubjekt ‚Migrationsvordergründler:in' zu stricken und dabei das ‚Nicht-wir'-Muster zu bedienen, das beispielsweise die notorische „Woher-kommst-du?"-Frage motiviert. Eine Parallele allerdings springt ins Auge, die jedoch keine imaginierte Ähnlichkeit der Protagonist:innen der Romane behaupten soll, sondern diejenigen betrifft, die diskriminieren. Es wird gefragt, warum ‚Deutschsein' eine Frage der Abstammung sein muss und warum aus Weißsein Überlegenheit, Berechtigung und ein exklusiver Anspruch auf ‚Heimat' erwachsen. Otoo hält fest, dass das Privileg Weißsein seinen Besitzer:innen vielfach so selbstverständlich erscheint, dass es nicht einmal im Unbewussten aufspürbar ist: Über eine ihrer Figuren – Helmut Gröttrup aus dem mit dem Ingeborg-Bachmann-Preis ausgezeichneten Text „Herr Gröttrup setzt sich hin" – schreibt sie: „Und wenn jemensch ihn als ‚weiß' bezeichnet hätte, hätte er dies entweder als Synonym für ‚deutsch' aufgefasst oder sich gefragt, ob dies als Beleidigung zu verstehen war. Oder beides" (Otoo 2016: 2). Yaghoobifarah lässt in einem Interview über *Ministerium der Träume* wissen: „[Ich] finde die meisten Geschichten über weiße cis hetero Leute extrem langweilig. […] [Ihr] Blick auf die Welt […] [ist] ihr ganz spezieller Blick […]. Aber sie tun so, als sei das ein universaler Blick, sie gestehen sich das nicht ein" (Yaghoobifarah in Aschenbrenner 2021: o. S.). An diesen Äußerungen kann man studieren, in welche Richtung die Hegemoniekritik an der weiß-majorisierten Gesellschaft unter anderem geht. Es wird das Nicht-Wahrnehmen einer privilegierten Position kritisiert, die Vorstellung, dass man das Maß aller Dinge sei.

In den letzten Jahren wurden von Schwarzen deutschen (vgl. etwa Hasters 2019), jüdischen deutschen (vgl. etwa Czollek 2018), muslimischen deutschen (vgl. etwa Gümüşay 2020) und anderen als ‚migrantisch' markierten Menschen (vgl. etwa Terkessidis 2015) verstärkt Kritiken daran ausgearbeitet, dass und auf welche Weise Formulierungen bzw. Konstruktionen und Zuschreibungen von ‚Besonderheit' dazu dienen, okzidentale/weiße und ethnonational zugehörige ‚Deutsche' herzustellen – und ‚Ausländer:innen' und sogenannte ‚Passdeutsche' ostentativ nicht nur aus der Gemeinschaft auszuschließen, sondern auch ihre ‚Schädlichkeit' für das Sozialsystem, die Kriminalstatistik und die Geschlechterverhältnisse ‚nachzuweisen'. Eine weiße Autorin, Sophie Passmann, räumt die Berechtigung der Sichtweise nicht-weißer Menschen selbstkritisch ein – zu dem von Otoo und Yaghoobifarah beschriebenen Phänomen sagt sie: „[Der] Habitus des alten weißen Mannes lässt sich nun mal vererben. Das heißt, die Kinder von alten weißen Männern sind erst mal durch

ihre Privilegien, durch ihr kulturelles und soziales Kapital verdächtig“ (Passmann in Hausbichler 2021: o. S.). In seiner Rezension von Passmanns Roman *Komplett Gänsehaut* (Passmann 2021), der sich ebenfalls unter anderem mit Rassismus auseinandersetzt, sieht Tobias Becker in diesen Einsichten eine neue Qualität weiß-weiblicher Selbstreflexion aufscheinen: „Was unterscheidet viele junge weiße Mittelschichtsfrauen von alten weißen Männern? Dass sie ihre Privilegien reflektieren“ (Becker 2021: o. S.).

Ich würde das Reflexionsvermögen „junger weißer Mittelschichtsfrauen“ im Allgemeinen nicht ganz so hoch einschätzen und halte eine Eingrenzung auf junge (und ältere) weiße Feminist:innen und Antirassist:innen aller Genusgruppen für realistischer. Aber die Behauptung, dass eine größere Menschengruppe innerhalb der Hegemonie begriffen hat, dass sie über Privilegien verfügt, ist korrekt. Sanyals *Identitti* setzt sich mit dieser Tatsache auseinander, indem es eine Geschichte erzählt, in der ihr Privileg für eine weiße Frau zur Last wird. Eine weiße Rassismuskritikerin und Star-Professorin der Postkolonialen Studien gibt sich hier als Inderin aus. Eine Studentin und Jüngerin *of color* fragt nach ihrer Enttarnung irritiert, ob man Weißsein aufgeben müsse, wolle man nicht rassistisch sein (vgl. Sanyal 2021: 347). Trotzig antwortet die enttarnte Professorin, dass im Kampf gegen Rassismus eine selbst gewählte ‚transracial identity‘ entgegengesetzt werden kann, die ebenso legitim sei wie eine Trans*gender-Identität (vgl. ebd.).[8] Damit entzieht sich die Figur der weißen Professorin, die sich als postkoloniale Inderin maskiert hat, einer Aufforderung zur Hegemonie(selbst)kritik (und deren Anforderungen). Sie kostümiert sich sozusagen in *Ethnic Drag* (Sieg 2002) und migriert damit aus der ungeliebten weißen Hegemonieposition heraus. Anhand der Reaktion ihrer ‚betrogenen‘ Student:innen ist indes zu entnehmen, dass *ihnen* diese Möglichkeit nicht als legitim erscheint.

Damit wird die Frage von Identität oder Nicht-Identität virulent, auf die auch der geniale Titel *Identitti* ironisch und (möglicherweise nicht unbeabsichtigt) paradox sexistisch („titti“) verweist. Über Identität definieren sich soziale und kulturelle Positionen (und umgekehrt). Von hier aus werden vielfach politische Forderungen, zum Beispiel ‚als Frau‘, ‚als Industriearbeiter:in‘ oder ‚als Vater‘, gestellt. Jede Identität/Position bzw. jedes Machtverhältnis ist aber, wie bereits erwähnt, *intersektional* zusammengesetzt. Das berühmte Kollektiv Schwarzer lesbischer sozialistischer Feministinnen, das Combahee River Collective, hat die wichtigsten Faktoren von Intersektionalität – bereits Ende der 1970er-Jahre, also avant la lettre – auf eine griffige Formel gebracht:

8 Diese Behauptung der Parallelität von trans* Konzepten und Identitäten mit einer Vorstellung von ‚transracial‘, die bei Sanyal auf den realen Fall von Rachel Dolezal zurückgeht (vgl. dazu unter anderem Oluo 2017), hat viele Fragen aufgeworfen und ist in der Rezeption auch leidenschaftlich diskutiert worden (vgl. exemplarisch Franzzissy 2021; Rath 2021).

> The most general statement of our politics [...] would be that we are actively committed to struggling against racial, sexual, heterosexual, and class oppression, and see as our particular task the development of integrated analysis and practice based upon the fact that the major systems of oppression are interlocking. (The Combahee River Collective 1997: 63)

Von hier aus öffneten sich wiederum später Wege zum Weiterdenken in Richtung einer Politik jenseits von Identitäten. Max Czollek spricht beispielsweise von *radikaler Diversität* (Czollek 2019: 179), Michael Hardt und Antonio Negri sprechen von *Multitude* (etwa Hardt/Negri 2004: 123), Isabell Lorey schreibt in ihrem neuesten Buch, *Demokratie im Präsens*, von ‚Dynamiken offener, heterogener Gefüge' (Lorey 2020: 197).

4. Perspektiven einer selbstreflexiven Bündnispolitik

Aus dem Obigen sollte hervorgehen, dass Allianzen sich nicht auf einen *pluralen Monokulturalismus* (vgl. Sen 2020: 165) beschränken können. D.h., es reicht nicht, dass hegemonie(selbst)kritisch ‚geläuterte' Bündniswillige aus der herrschenden Kultur den Diskriminierten ihre ‚Differenz' als ‚akzeptiert' – vielleicht sogar als ‚bereichernd' – zugestehen, aber etwa weiterhin dem kulturalistischen Diktum der ‚Unveränderbarkeit der Besonderheit' anhängen und damit auch bestreiten, selbst von der Anwesenheit ‚Anderer' beeinflusst und verändert worden zu sein (und zu werden). Lebendige Allianzen sind (mindestens) ‚Two-Way-Streets', aus denen *alle* Parteien verändert hervorgehen sollten – weiter kommt man nur, wenn man von einer *beweglichen Intersektionalität* ausgeht – einer Zusammengesetztheit *aller* Identitäten, die sich, je nach Zeit und Ort, auch ändern kann, also in fortlaufender Bewegung ist[9] – und daraus *fluide Allianzen* bildet. Mit fluiden Allianzen ist dabei gemeint, dass es sich nicht um festgefügte Koalitionen handeln muss, sondern dass es um punktuelle Bündnisse geht, die nur einen oder wenige Aspekte des politischen Spektrums der Zusammengekommenen betreffen und keinen Anspruch auf Dauer erheben, sondern die angestrebte Transformation vielmehr als einen kaleidoskopisch sich immer neu zusammensetzenden Prozess verstehen.

Welche Kondition dazu nötig wäre, versucht Rosie Braidotti mit der Figur des *Nomadischen* zu beschreiben. Bei ihr bezeichnet dieses ein Nicht-Festset-

---

9 Interessant ist in diesem Zusammenhang auch Gerald Raunigs und Roberto Nigros Interpretation der *Assemblage* von Gilles Deleuze und Félix Guattari: Gemeint ist damit demzufolge „eine Struktur [...], die aus völlig unterschiedlichem Material zusammengesetzt ist, aber auch die ununterbrochene Bewegung, die diese Zusammensetzung immer weiter vorantreibt" (Nigro/Raunig 2011: 234; vgl. auch Deleuze/Guattari 1992a).

zen, Flexibilität, Anpassungsfähigkeit und Offenheit. In Anlehnung an Gilles Deleuze und Félix Guattari versteht sie unter ‚Nomadic Thinking'

> a kind of critical consciousness that resists settling into socially coded modes of thought and behavior, […] [a] performative metaphor that allows for otherwise unlikely encounters and unsuspected sources of action and experience […]. As intellectual style nomadism consists not so much of being homeless as in being capable of creating your home everywhere. (Braidotti 1994: 5ff.; vgl. auch Deleuze/Guattari 1992b)

Außerdem schreibt Braidotti: „I believe in the empowering force of political fiction" (ebd.: 3). Mit *politischer Fiktion* meint sie politische Fantasie, eine Kreativität, die über scheinbar versteinerte Machtstrukturen (wie etwa den Kapitalismus) hinausdenken kann. Als ausgewiesene Feministin bezieht sich Braidotti dabei unter anderem auf die berühmten Sätze von Virginia Woolf aus dem Essay „Three Guineas": „As a woman I have no country. As a woman I want no country. As a woman my country is the whole world" (Woolf 1929: 197). So gesehen ist es kein Zufall, dass weiße feministische und/oder weiße queere Aktivist:innen in antirassistischen und Umweltkämpfen in größerer Zahl zu finden sind. Denn sowohl die Position ‚weiblich*' als auch die Position ‚nicht heteronormativ' beinhalten im intersektionalen Spektrum Diskriminierungserfahrungen, und diese finden gegebenenfalls auch dann statt, wenn man bezüglich anderer Positionalitäten – wie etwa Weißsein, im Globalen Norden ansässig bzw. ökonomisch abgesichert zu sein – zur Hegemonie gehört.

Kübra Gümüşay zum Beispiel schreibt: „Muslime haben kein Exklusivrecht auf die Opferrolle", und fährt fort: „Schwarze, Juden, Schwule, Frauen machen die gleiche Erfahrung" (Gümüşay 2011: 140). Gumüşay öffnet sich damit – über die Feststellung der Tatsache, dass neben anderen auch weiße Personen bestimmte Diskriminierungen erfahren können – für Allianzen mit von anti-Schwarzem Rassismus, Homofeindlichkeit, Antisemitismus und Sexismus negativ Betroffenen. Insofern wird auch nach neuen Konzepten der Verbundenheit oder, wie Gundula Ludwig schreibt (vgl. Ludwig in diesem Band), der ‚Relationalität' gesucht, die die Voraussetzungen für Bündnisse nicht im Aushandeln von Trennschärfen, sondern im Auffinden von (nicht unbedingt identitätsbasierten) Gemeinsamkeiten suchen. Beispielsweise werden Visionen einer *Interkultur* (Terkessides 2010) entwickelt oder ein *Manifest der Vielen* (Sezgin 2011) entworfen. Solche Ansätze fördern den Wunsch nach und das Ausagieren von Vielfalt in und mit *allen* (auch den dominant-hegemonialen) Gruppen und setzen gegen eine konformistische ‚Verdeutschung' (nicht gänzlich) spielerisch Konzepte wie das der *De-heimatisierung* (vgl. Maxim Gorki Theater Berlin 2019), der *Desintegration* (Czollek 2018) oder der *postmigrantischen Gesellschaft* (vgl. Foroutan 2016).

5. Pragmatische Utopien

Zukunft wird in diesen und ähnlichen Ansätzen nicht als aufgeschobenes Projekt verstanden, auf das es bestenfalls hinzuarbeiten gelte, sondern als Vorstellung einer gerechte(re)n Gesellschaft, die schon in der Gegenwart wirksam werden kann und soll, etwa in den Zwischenräumen, die von radikalen Initiativen wie Black Lives Matter, dem Internationalen Frauenstreik zum 8. März oder dem #Unteilbar-Bündnis eröffnet werden. Eva von Redecker hat in ihrem Buch Praxis und Revolution von der ‚metaleptischen' Wirkung politischer Utopien gesprochen, die also Ursache und Folge verkehren (vgl. Redecker 2018: 205ff.. 255–268). Das ‚ethische Begehren' (Dietze 2022b) nach einer gerechte(re)n Zukunft ist demnach der Motivationsmotor für eine gegenwärtige Politik, die sozusagen ‚kleine Zukünfte' vorwegnimmt, ohne auf das Eintreten der ‚großen Zukunft' zu warten oder dieses notwendig für realistisch zu halten. Veränderung findet, so gesehen, in der Bündnispraxis statt, die man als ein Moment der beständigen Aktualisierung oder Ver-Gegenwärtigung von Utopie verstehen kann. Die erwähnte *Demokratie im Präsenz* entwirft Lorey ganz in diesem Sinne:

> Präsentistische Demokratie hält die Aporien liberaler Demokratie nicht für unveränderbar, sondern bricht sie auf. Keine identitären Konfrontationen von „Wir" und „Sie", keine Dichotomien von Konsens und Konflikt oder Bewegung und Partei. Präsentistische Demokratie ist ohne ‚Volk' und ohne Nation. Statt Grenzen und Migrationsregime sind ihre Grenzen Sexismus und Rassismus, Homo- und Transphobie, Kolonialismus und Extraktivismus. (Lorey 2020: 18)

Lorey spitzt damit auch Probleme von Identitätspolitiken zu und präsentiert einen Gegenentwurf, der parteiförmige Organisation und vor allem die Vorstellung von ‚Volk' und Nation ablehnt.

So schön und ermutigend die präsentistischen und metaleptischen Modelle einer alternativen, nicht in die Zukunft verschobenen sozialen Revolution aber auch sind (und wie viele Beispiele für ein ‚Schon-Funktionieren' im Aktivismus radikaler Politik man auch zitieren kann, neben den genannten etwa auch Fridays for Future) – sie können die Dilemmata von ‚Identität' nicht völlig auflösen. Weiße Aktivist:innen beispielsweise können, wenn sie Verbündete nicht ‚bloß auf dem Papier' sein wollen, nicht von der Reflexion ihres weißen Privilegs absehen. An Identitti kann man studieren, dass und wie eine voluntaristische Migration daraus nicht viel weiter geführt hat als ins Professorinnen-Privileg – und schließlich die (nicht-weißen) Studierenden enttäuscht zurücklässt. Oder: Der Kampf um die Legalisierung der Abtreibung ist ein zentrales politisches Element eines ‚weißen' Feminismus. Das ist für afroamerikanische Feministinnen nicht der Fall, weil es in der Geschichte von Sklaverei, Segre-

gation und allgemeinem Rassismus zum Zwang zu Abtreibung oder Sterilisation gekommen ist (Smith 2018).

Probleme entstehen immer dann, wenn man glaubt, sich mit der ‚gesamten' Identität der Bündnispartner:innen arrangieren zu müssen – und dabei auf unüberbrückbare, spaltende Differenzen stößt. Solche Sackgassen können vermieden werden, wenn eher nach themen- bzw. sachbezogenen (und nicht seinsbezogenen) Ad-hoc-Initiativen gesucht wird. Im „Manifest für Cyborgs" entwirft Donna Haraway mit dem:der Cyborg ein Modell für ein „fragmentiertes, partiales und unabgeschlossenes […] Selbst, dessen Handlungsfähigkeit nicht auf Identität und Abgrenzung, sondern auf Verkörperung, innerer Differenz und Verbundenheit" (Hammer/Stieß 1995: 30) basiert – und den gerade daraus resultierenden Möglichkeiten, mit anderen/‚Anderen' über scheinbar festgelegte Grenzen hinweg Bündnisse einzugehen. Die Cyborg steht damit für „eine andere mögliche Strategie der Koalitionsbildung: Affinität statt Identität. […] Affinität: eine Beziehung auf der Grundlage von Wahl, nicht von Verwandtschaft, die Anziehungskraft einer chemischen Gruppe für eine andere Begierde" (Haraway 1995: 40f.).[10]

Ein politischer, (radikal-)demokratischer Feminismus muss sich all diesen Widersprüchlichkeiten stellen oder vielmehr: als ein Bündnis-im-Prozess verschiedene Antworten oder neue Fragen entwickeln. Ein Teil des Titels unserer Konferenz, *Becoming With*, zeugt von dieser Gemengelage: *zusammen im Werden* immer neue Lösungen zu entwerfen, zu verwerfen und wieder neu anzusetzen. Der Anfang des Konferenztitels, *Apart,* spricht die Akteur:innen durch die räumliche Trennung der Schriftzeichen auch ganz buchstäblich als Getrennte, Separate, Besondere an, die aber – worauf das Mittelstück, *Together*, verweist – *gemeinsam* handeln wollen, ohne dass ihre Differenzen dadurch ausgelöscht werden würden oder sollten. „Ohne Angst verschieden sein zu können" (Adorno 1951: 131) hat Theodor W. Adorno einen solchen angestrebten und anzustrebenden Seinszustand genannt. Neben Hegemoniekritik und Hegemonie(selbst)kritik bedarf es dafür einer Verselbstverständlichung von Differenz und – vielleicht, mehr noch – einer Verselbstverständlichung von *Differenz in der Differenz*, damit *A p a r t – Together – Becoming With!* gelingen kann, immer mal wieder und immer wieder anders und neu.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1951): Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

10 Ich danke Agnes Böhmelt für diesen und andere Hinweise und eine sorgfältige Redaktion.

Aschenbrenner, Sophie (2021): Hengameh Yaghoobifarah im Interview über their Debütroman „Ministerium der Träume“: „Ich finde die meisten Geschichten über weiße cis hetero Leute extrem langweilig“. In: jetzt vom 10.02.2021. https://www.jetzt.de/kultur/hengameh-yaghoobifarah-ministerium-der-traeume-interview [Zugriff: 22.10.2022].

Attia, Iman (2017): Diskursverschränkungen des antimuslimischen Rassismus. In: Fereidooni, Karim/El, Meral (Hrsg.): Rassismuskritik und Widerstandsformen. Wiesbaden: Springer VS, S. 181-192.

Beauvoir, Simone de (1978 [1949]): Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag.

Becker, Tobias (2021): Soziologische Satire: Der Punk der Millenials. In: Spiegel Online vom 26.02.2021. https://www.spiegel.de/kultur/der-punk-der-millennials-a-49ff6fd6-0002-0001-0000-000175912949 [Zugriff 10.03.2021].

Bhabha, Homi K. (2005 [1994]): Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenburg Verlag.

Braidotti, Rosi (1994): Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Thought. New York: Columbia University Press.

Brunner, Claudia (2015): Ausweitung der Geschlechterkampfzone: Warum humanitäre Interventionen nicht ohne sex auskommen. In: Lakitsch, Maximilian/Steiner, Anna Maria (Hrsg.): Gewalt für den Frieden? Vom Umgang mit der Rechtfertigung militärischer Intervention. Wien: LIT Verlag, S. 153-179. DOI: https://doi.org/10.25595/54.

Connell, Raewyn [Robert W.] (2000 [1995]): Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten. Opladen: Leske + Budrich.

Czollek, Max (2018): Desintegriert euch! München: Hanser Verlag.

Czollek, Max (2019): Gegenwartsbewältigung. In: Aydemir, Fatma/Yaghoobifarah, Hengameh (Hrsg.): Eure Heimat ist unser Albtraum. Berlin: Ullstein Verlag, S. 167-181.

Deleuze, Gilles/Guattari Félix (1992a [1980]): Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2. Berlin: Merve Verlag.

Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1992b [1980]): 1227 – Abhandlung über Nomadologie: Die Kriegsmaschine. In: dies.: Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2. Berlin: Merve Verlag, S. 481-584.

Demirović, Alex (2018): Bevölkerung und Klassenpolitik. Gramscis hegemonietheoretische Annäherung an die Frage der Migration. In: LuXemburg Online – Gesellschaftsanalyse und linke Praxis, September 2018. https://www.zeitschrift-luxemburg.de/bevoelkerung-und-klassenpolitik-gramscis-hegemonietheoretische-annaeherung-an-die-frage-der-migration/[Zugriff: 30.01.2021].

Dietze, Gabriele (2008): Intersektionalität und Hegemonie(selbst)kritik. In: Gippert, Wolfgang/Götte, Petra/Kleinau, Elke (Hrsg.): Transkulturalität. Gender- und bildungshistorische Perspektiven. Bielefeld: transcript Verlag, S. 27-44.

Dietze, Gabriele (2016): Das ‚Ereignis Köln‘. In: Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft 25, 1, S. 93-102. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-48200-3 [Zugriff: 10.03.2021].

Dietze, Gabriele (2017): Sexualpolitik. Verflechtungen von Race und Gender. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag.

Dietze, Gabriele (2019): Sexueller Exzeptionalismus. Überlegenheitsnarrative in Immigrationsabwehr und Rechtspopulismus. Bielefeld: transcript Verlag.

Dietze, Gabriele (2024): Occidentalism Reconsidered: Hegemoniekritik, Hegemonie(selbst)kritik, Desintegration und Intersektionalität. In: Mersmann, Birgit/Ohls, Hauke (Hrsg.): Okzidentalismen. Projektionen und Reflexionen des Westens in Kunst, Ästhetik und Kultur. Bielefeld: transcript Verlag, S. 21-51.

Dietze, Gabriele (2022): Ethisches Begehren: Ein Versuch. In: Fitsch, Hannah/Geusing, Inka/Kerner Ina/Meißner, Hanna/Oloff, Aline (Hrsg.): Der Welt eine Neue Wirklichkeit geben. Feministische und queertheoretische Interventionen. Bielefeld: transcript Verlag, S. 55-66.

Dietze, Gabriele/Brunner, Claudia/Wenzel, Edith (Hrsg.) (2009): Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht. Bielefeld: transcript Verlag.

Farris, Sara R. (2017): In the Name of Women's Rights. The Rise of Femonationalism. Durham: Duke University Press.

Farsaie, Fahimeh (2022): Women's Lives Matter. Iran Journal, 2. Oktober 2022, https://iranjournal.org/gesellschaft/womens-lifes-matter, [Zugriff: 23.10.2022].

Foroutan, Naika (2016): Postmigrantische Gesellschaften. In: Brinkmann, Heinz Ulrich/Sauer, Martina (Hrsg.): Einwanderungsgesellschaft Deutschland. Entwicklung und Stand der Integration. Wiesbaden: Springer VS, S. 227-254.

Franzzissy [Franziska Venjakob] (2021): Rezension: Mithu Sanyal – Identitti. In: Populärkollektiv vom 09.05.2021. https://populaerkollektiv.com/2021/05/09/rezension-mithu-sanyal-identitti/[Zugriff: 22.10.2022].

Gramsci, Antonio (1996 [1932–1934]): Heft 13 (XXX) 1932–1934. Anmerkungen zur Politik Machiavellis, §§ 1–40. In: ders.: Gefängnishefte. Band 7: 12. bis 15. Heft. Hamburg: Argument Verlag, S. 1533-1622.

Gümüşay, Kübra (2011): Auf Mitleidstour. In: Sezgin, Hilal (Hrsg.): Manifest der Vielen: Deutschland erfindet sich neu. Berlin: Blumenbar Verlag, S. 119-141.

Gümüşay, Kübra (2020): Sprache und Sein. Berlin: Hanser Berlin.

Hammer, Carmen/Stieß, Immanuel (1995): Einleitung. In: Haraway, Donna: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, S. 9-31.

Haraway, Donna (1995 [1988]): Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminimus und das Privileg einer partialen Perspektive. In: dies.: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, S. 73-97.

Hardt, Michael/Negri, Antonio (2004 [2000]): Multitude. Krieg und Demokratie im Empire. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag.

Hasters, Alice (2019): Was weiße Menschen nicht über Rasse hören wollen, aber wissen sollten. München: hanserblau.

Hausbichler, Beate (2021): Frauentag am 8. März: Feministin Sophie Passmann: Mit „Gänsehaut" in Rage geschrieben. Interview. In: Der Standard vom 06.03.2021. https://www.derstandard.de/story/2000124681259/sophie-passmann-hat-sich-mit-gaensehaut-in-rage-geschrieben [Zugriff: 10.03.2021].

Heidenreich, Nanna (2006). Von Bio- und anderen Deutschen. Aspekte der V/Erkennungsdienste des deutschen Ausländerdiskurses. In: Tißberger, Martina/Dietze, Gabriele/Hrzán, Daniela/Husmann-Kastein, Jana (Hrsg.): Weiß – Weißsein – Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus – Critical Studies on Gender and Racism. Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang – Internationaler Verlag der Wissenschaften, S. 203-218.

Hunt, Krista (2006): „Embedded Feminism“ and the War on Terror. In: dies./Rygiel, Kim (Hrsg.): (En)Gendering the War on Terror. War Stories and Camouflaged Politics. Farnham/Aldershot: Ashgate Publishing, S. 51-71.
Karakayali, Serhat (2011): Reflexiver Eurozentrismus. Zwischen diskursiver Kombinatorik und Latenz. In: Friedrich, Sebastian (Hrsg.): Rassismus in der Leistungsgesellschaft. Analysen und kritische Perspektiven zu den rassistischen Naturalisierungsprozessen der „Sarrazindebatte“. Münster: Edition Assemblage, S. 96-113.
Korteweg, Anna C./Yurdakul, Gökçe (2016): Kopftuchdebatten in Europa. Konflikte um Zugehörigkeit in nationalen Narrativen. Bielefeld: transcript Verlag.
Lorey, Isabell (2020): Demokratie im Präsens. Eine Theorie der politischen Gegenwart. Berlin: Suhrkamp Verlag.
Marx, Karl/Engels, Friedrich (1957 [1845–1846]): Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: MEW – Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke. Band 3. Berlin: Karl Dietz Verlag.
Maxim Gorki Theater Berlin (2019): Ankündigung der De-heimatize Belonging-Konferenz im Rahmen des 4. Berliner Herbstsalons. https://www.gorki.de/de-heimatize-belonging-konferenz/2019-10-25-1900 [Zugriff: 10.03.2021].
Mbembe, Achille (2019): Necropolitics. Durham: Duke University Press.
Oluo, Ijeoma (2017): The Heart of Whiteness: Ijeoma Oluo Interviews Rachel Dolezal, the White Woman Who Identifies as Black. In: the Stranger vom 19.04.2017. https://www.thestranger.com/features/2017/04/19/25082450/the-heart-of-whiteness-ijeoma-oluo-interviews-rachel-dolezal-the-white-woman-who-identifies-as-black [Zugriff: 22.10.2022].
Otoo, Sharon Dodua (2016): Herr Gröttrup setzt sich hin. https://files.orf.at/vietnam2/files/bachmannpreis/201619/herr_grttrup_setzt_sich_hin_sharon_dodua_otoo_439620.pdf [Zugriff: 22.10.2022].
Otoo, Sharon Dodua (2021): Adas Raum. Frankfurt am Main: S. Fischer.
Nigro, Roberto/Raunig, Gerald (2011): Queere Assemblagen. In: dies./Lorey, Isabell (Hrsg.): Inventionen 1. gemeinsam. prekär. potentia. Kon-/Disjunktion. Ereignis. Transversalität. Queere Assemblagen. Zürich: diaphanes, S. 234-236.
Passmann, Sophie (2021): Komplett Gänsehaut. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
Puar, Jasbir K. (2007): Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times. Durham: Duke University Press.
Rath, Anna von (2021): Mithu Sanyal: Identitti. Rezension. In: poco.lit. – Diskussionsplattform für Postkoloniale Literatur vom 17.02.2021. https://pocolit.com/2021/02/17/identitti/[Zugriff: 22.10.2022].
Redecker, Eva von (2018): Praxis und Revolution. Eine Sozialtheorie radikalen Wandels. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag.
Rommelspacher, Birgit (1995): Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht. Berlin: Orlanda Frauenverlag.
Sanyal, Mithu M. (2021): Identitti. München: Hanser Verlag.
Sen, Amartya (2020): Identität und Gewalt. München: C. H. Beck.
Sezgin, Hilal (Hrsg.) (2011): Manifest der Vielen: Deutschland erfindet sich neu. Berlin: Blumenbar Verlag.
Sieg, Katrin (2002): Ethnic Drag. Performing Race, Nation, Sexuality in West Germany. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Smith, Beverly (2018 [1989]): Choosing Ourselves: Black Women and Abortion. In: Jaggar, Alison M. (Hrsg.): Living with Contradictions. Controversies in Feminist Social Ethics. New York/London: Routledge, S. 290-291.
Spivak, Gayatri Chakravorty (1994 [1985]): Can the Subaltern Speak? In: Williams, Patrick/Chrisman, Laura (Hrsg.): Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader. New York: Columbia University Press, S. 90-105.
Strick, Simon (2021): Rechte Gefühle. Affekte und Strategien des digitalen Faschismus. Bielefeld: transcript Verlag.
Terkessides, Mark (2010): Interkultur. Berlin: Suhrkamp Verlag.
Terkessidis, Mark (2015): Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive. Bielefeld: transcript Verlag.
The Combahee River Collective (1997 [1977]): A Black Feminist Statement. In: Nicholson, Linda (Hrsg.): The Second Wave. A Reader in Feminist Theory. New York: Routledge, S. 63-70.
Woolf, Virginia (1938): Three Guinees. London: Hogarth Press.
Yaghoobifarah, Hengameh (2021): Ministerium der Träume. Berlin: Blumenbar im Aufbau Verlag.

Materielle Verhältnisse, Relationalität und Differenz in Praxen der Hegemonie(selbst)kritik

Gundula Ludwig

Der Beitrag von Gabriele Dietze (in diesem Band) führt eine treffende Zeitdiagnose vor Augen: Bezogen auf Praxen des *Othering* und der Konstruktion von Zugehörigkeit befinden wir uns gegenwärtig in einer ambivalenten Konstellation von Beharrlichkeit und Wandel. Mit dem Begriff des „Migrations*vorder*grundes" verweist Dietze einerseits auf die Beharrlichkeit, mit der in Deutschland Zugehörigkeit nach wie vor an *Weißsein* geknüpft, *Weißsein* wiederum mit Überlegenheit gleichgesetzt und Deutschsein als Frage der Abstammung konstruiert wird (Dietze in diesem Band: 42). Dem gegenüber stehen andererseits Momente eines Wandels, den Dietze darin sieht, dass „eine größere Menschengruppe innerhalb der Hegemonie begriffen hat, dass sie über Privilegien verfügt" (ebd.: 43), und dass diese Menschengruppe konsequenterweise das Anliegen verfolgt, sich kritisch mit den Privilegien auseinandersetzen zu wollen. Für diese Haltung hat Dietze vor einigen Jahren den Begriff der „Hegemonieselbstkritik" geprägt (Dietze 2008). In meinem Kommentar zum Beitrag von Dietze möchte ich drei Dimensionen des Begriffs der „Hegemonieselbstkritik" ausleuchten. Die ersten beiden reflektieren den Begriff der Hegemonie: einmal aus einer materialistischen Perspektive, einmal aus einer epistemologischen. Daran anschließend werde ich einige Überlegungen zum Umgang mit Differenzen in der Hegemonie(selbst)kritik zur Diskussion stellen.

1. Zur Materialität von Hegemonie

Der Begriff der Hegemonieselbstkritik lädt dazu ein, in feministischen Bewegungen den Umgang mit unterschiedlichen Positioniertheiten innerhalb gesellschaftlicher Machtverhältnisse zu reflektieren. Den Fokus legt Dietze mit dem Begriff auf Mikro-Praxen. Wenngleich diese Reflexion der Mikro-Praxen zweifelsohne von Bedeutung für feministische Bewegungen ist, erachte ich es darüber hinaus als bedeutsam, auch materielle Verhältnisse, gesellschaftliche Strukturen und politische Institutionen in diese Praxen der Kritik mit einzube-

ziehen. Die Verbindung von Mikro- und Makroebene denkbar zu machen, ist aus meiner Perspektive gerade einer der Stärken des Hegemoniebegriffs.

In ihrem Text bezieht sich Dietze auf Antonio Gramsci, der in seinen Gefängnisheften (1991ff.) das Konzept der Hegemonie entwickelte. Obwohl Gramsci das Konzept der Hegemonie aus klassentheoretischer Perspektive ausarbeitete und Geschlechterverhältnisse, sexuelle Verhältnisse, Kolonialismus und Rassismus nicht mit einbezog, kann ein Rekurs auf Gramscis Hegemonietheorie auch aus queerer, feministischer, postkolonialer Perspektive lohnend sein (vgl. u.a. Castro Varela/Dhawan 2011; Connell 1999; Ludwig 2011; Spivak 2008). Denn mit dem Begriff der Hegemonie kann nicht nur verdeutlicht werden, dass Herrschafts-, Ungleichheits- und Ausbeutungsverhältnisse auf der Einbindung der Beherrschten beruhen. Darüber hinaus stellt Gramsci mit dem Hegemoniebegriff ein Instrumentarium zur Verfügung, um die Mikro-Ebene unserer alltäglichen Handlungen mit gesellschaftlichen Strukturen (Kapitalismus) und politischen Institutionen (Staat) zu verbinden. Hegemonie ist aus dieser Perspektive immer mehr als ‚kulturelle Hegemonie': Hegemonie ist eingelassen in materielle Verhältnisse und führt zur Aufrechterhaltung und Legitimation materieller Verhältnisse – einer Produktionsweise, die auf globalen Ausbeutungsverhältnissen basiert, auf ungleichen Besitz- und Wohnverhältnissen, auf ungleichen Zugängen zu Bildung und Ressourcen, etc. Zudem materialisiert sich Hegemonie in politischen Institutionen wie dem Staat, dem Rechtssystem, dem Justiz- und Polizeiapparat, wie Arbeiten zur geschlechtlichen und rassistischen Architektur des Staates deutlich machen (Ludwig 2023; Thompson 2018). Die Privilegien sind also zutiefst materiell und institutionell abgesichert.

Der Radius der Hegemonieselbstkritik kann sich daher nicht nur auf die Mikro-Praktiken der Einzelnen beziehen, sondern muss, so will ich vorschlagen, ebenso das strukturelle und institutionelle Bedingungsgefüge für Privilegien, Handlungsmöglichkeiten und Beziehungen umfassen. Hegemonieselbstkritik muss ein- und rückgebunden in gesellschaftliche Strukturen und politische Institutionen sein. Radikale Hegemonieselbstkritik setzt daher zugleich an den Mikropraxen der Subjekte *und* an gesellschaftlichen Strukturen und politischen Institutionen an, denn nur auf diese Weise lässt sich Hegemonie transformieren.

2. Gewaltvolle Epistemologie und Hegemonie

Die zweite Reflexion des Begriffs der Hegemonie führt mich auf die epistemologische Ebene. Dietze beschreibt in ihrem Beitrag zwei Wirkweisen von Hegemonie. Zum einen zeigt sie, dass Hegemonie auf einem Integrationsnarrativ basiert: Eine ‚geglückte' Einwanderung bedeute, möglichst ununter-

scheidbar von einer ‚deutschen Kultur' zu sein, wie Dietze darlegt. Zum anderen argumentiert Dietze auf Raewyn Connell (1999) aufbauend, inwiefern der Begriff der Hegemonie auch deshalb nützlich ist, weil mit diesem die Organisation von Zustimmung von *weißen* (Queer-)Feminist*innen als Machttechnik beschreibbar wird. In ihrer Weiterentwicklung des Connell'schen Begriffs der „patriarchalen Dividende" (1999) zur „okzidentalistischen Dividende" verdeutlicht Dietze, dass sexuelle und Geschlechterpolitiken in Hegemonieprojekten derart zentral sind, weil die Dividende nicht nur konservativen und rechtspopulistischen Frauen zugute kommt. Auch manchen *weißen* (Queer-) Feminist*innen dienen „femonationale Politiken" (Farris 2017) und sexuelle Politiken, die auf der Toleranz von homonormativen queeren Lebensweisen beruhen, um sich von vermeintlich rückständigen Veranderten, v.a. muslimischen „Anderen" abzugrenzen (Haritaworn 2015), als Legitimation für Nationalismen und Rassismen.

Auch diese Überlegungen von Dietze möchte ich zuspitzen: Hegemonie beruht auf einer gewaltvollen *weiß*-eurozentrischen, maskulinistischen Epistemologie, denn Hegemonie zielt darauf ab, das *Andere* in das Bestehende zu integrieren, und macht auf diese Weise das *Andere* ebenso unmöglich wie Vielfalt. Wie Aníbal Quijano aus dekolonialer Perspektive zeigte, beruht die „Kolonialität der Macht" (Quijano 2000) auf einer gewaltvollen Epistemologie, die sich in der Logik der Vereinheitlichung und der Reduzierung von Vielfalt auf *eine einzige* Logik, die Welt zu erkennen und zu beleben, materialisiert. Konsequenterweise kann Vielfalt und das *Andere* innerhalb der ‚Kolonialität der Macht' nicht in seiner Alterität wahrgenommen werden. Es muss entweder in die Logik des Einen *integriert* werden – oder es wird verunmöglicht, ausgeschlossen und im Extrem vernichtet. Aus feministischer Perspektive kann diese der ‚Kolonialität der Macht' zugrunde liegende Epistemologie als maskulinistisch-kolonial bezeichnet werden, wie u.a. María Lugones (2007) dargelegt hat. *Herrschaftssichernde Politik als Hegemonie* ist folglich in seiner grundlegenden Epistemologie eurozentrisch-maskulinistisch. Sie bringt zwar beständig Phantasmen über ‚das Andere' hervor, kann zugleich aber Vielfalt, Alterität, *Interkultur* (Terkessides 2010) oder *Radikale Diversität* (Czollek 2019: 179) weder sichtbar noch lebbar werden lassen, da Hegemonie als Herrschaftsprojekt die Logik des Einen und des Vereinheitlichens zugrunde liegt. Vor diesem Hintergrund möchte ich vorschlagen, Hegemonie(selbst)kritik zu radikalisieren und auch die *prinzipielle, grundlegend gewaltförmige Konzeption von herrschaftssichernder Politik als Hegemonie* zu problematisieren, die einerseits mittels Rassifizierung, Vergeschlechtlichung, ‚Ethnisierung', ‚Kulturalisierung', ‚Religiosierung' *Othering*-Prozesse antreibt und daher beständig über ‚die Anderen' spricht, vor ihnen warnt, sie integrieren will –, andererseits aber einen *nicht-gewaltvollen, nicht-machtvollen* Umgang mit Alterität und ‚Radikaler Diversität' (Czollek 2019: 179) strukturell verunmöglicht. Vor diesem Hintergrund bedeutet Hegemonie(selbst)kritik dann auch die radikale

Suche nach ganz anderen Formen von Politik und „Beziehungsweisen“ (Adamczak 2017), die Alterität und Vielfalt überhaupt erst ermöglichen.

3. Hegemonie(selbst)kritik und Differenzen

In ihrem Beitrag weist Dietze auf die Notwendigkeit hin, in feministischen Bündnissen neben Hegemonie(selbst)kritik eine Verselbstverständlichung von Differenz bzw. eine Verselbstverständlichung von Differenz in der Differenz voranzutreiben. Auch diesen Gedanken möchte ich aufgreifen und vertiefen. Die von Dietze vorgeschlagene Konzeptualisierung von feministischen Bündnissen basiert auf Arbeiten von Schwarzen Feminist*innen der 1980er und 1990er Jahre. So hat bereits Patricia Hill Collins mit ihrem Vorschlag, Intersektionalität nicht in der Logik des Entweder-Oder (privilegiert oder benachteiligt), sondern als komplexes, auch fluides *„both/and-Verhältnis“* innerhalb der „interlocking systems of oppression“ (Collins 1993) zu fassen, auf die Komplexität von Differenzen aufmerksam gemacht. Ähnlich hat Audre Lorde wiederholt darauf verwiesen, dass es nicht die Differenzen sind, die Feminist*innen in Bündnissen und Bewegungen trennen, sondern die fehlende politische Bereitschaft, diese anzuerkennen.

> „Was uns trennt, ist die Weigerung, Unterschiede als das, was sie sind, zu erkennen und die Fremdwahrnehmung, die aus diesen Fremdbestimmungen resultieren, sowie die vorhandenen Effekte, die diese wiederum auf menschliches Verhalten und menschliche Erwartungen haben, genau zu untersuchen.“ (Lorde 2019 [1984]: 111)

Lorde plädiert daher dafür, im feministischen Voneinander-Lernen Differenzen nicht auszublenden, sondern diese wahrnehmbar und sprechbar werden zu lassen – nicht jedoch als fremdbestimmte, herrschaftlich definierte Differenzen, sondern als selbstbestimmte.

Zudem macht Lorde noch auf einen weiteren Baustein für feministisch-intersektionale Politik aufmerksam, der ebenso Dietzes Ausführungen vertiefen kann: Lorde schlägt vor, in feministischen Bündnissen Wege zu (er)finden, um sich als „Gleichwertige aufeinander zu beziehen“ (ebd.: 120), denn davon hänge, wie Lorde aus Schwarzer feministischer Perspektive betont, „unser zukünftiges Überleben“ ab (ebd.). Damit macht Lorde bereits in den 1980er Jahren auf etwas aufmerksam, was in aktuellen Arbeiten auch Judith Butler ins Zentrum rückt: Grundlage feministischer Politik müsse sein, das *weiß*-eurozentrische, androzentrische, heteronormative, ability-zentrierte Phantasma zu überwinden, demzufolge Subjekte autonome Monaden seien, die getrennt voneinander lebten. Vielmehr gelte es, von einer – wie eben auch schon Lorde betonte – unhintergehbaren Relationalität auszugehen. Eine Relationalität, die

freilich nicht Gleichheit bedeutet und die durchaus auch eine Verbundenheit mit Menschen sein kann, die wir nicht kennen, die uns nicht nah oder gleich sind, mit denen wir aber dennoch in Relationalität leben.

Als Ergänzung zu Dietzes Ausführungen möchte ich daher abschließend dafür plädieren, nicht nur Utopien und ihre „‚metaleptischen‘ Wirkungen“ (Redecker 2018: 205ff.) als in Differenzen vereinendes Moment für neue Perspektiven einer Bündnispolitik zu stärken, sondern auch die unhintergehbare Relationalität aller Menschen. Relationalität als Grundlage emanzipatorischer Politik – nicht nur als „deskriptive oder historische Tatsache unserer Formierung, sondern auch als eine dauerhafte normative Dimension unseres sozialen und politischen Lebens“ (Butler 2005: 44) anzuerkennen –, modifiziert den von Dietze am Ende ihres Beitrags unterbreiteten Vorschlag zu feministischen Bündnissen: Diese haben ihren Ausgang *nicht im Getrennten und Separaten*, sondern in der geteilten, unhintergehbaren Relationalität, die zugleich innerhalb von Machtformationen herrschaftlich bearbeitet wird und daher zu Differenzen führt. Grundstein der Bündnisse ist das „*Together*“ und nicht das „*Apart*“, und zugleich ist das „*Together*“ nicht gleichzusetzen mit Einheit, Harmonie oder Konsens: Konflikt, Differenz und Dissens machen Bündnisse aus. Die von mir mit Lorde und Butler vorgeschlagene Perspektive verschiebt aber die Grundlage: An die Stelle abgetrennter Subjekte tritt die Anerkennung fundamentaler Relationalität, die zur Grundlage für einen radikalen demokratischen Impetus wird. Denn mit „dem Bekenntnis, dass wir einander brauchen, bekennen wir uns auch zu Grundprinzipien, die die sozialen und demokratischen Bedingungen für ein lebenswertes Leben mitbestimmen“ (Butler 2019: 120).

Die Akzentuierung von Relationalität als Grundlage hat noch eine weitere Konsequenz für das Nachdenken über Bündnispolitiken, die ebenso an Lordes Überlegungen zu feministisch-intersektionalen Bündnissen anschließt und die zudem eine Problematik umgehen kann, die Dietze in Praxen der Hegemonieselbstkritik kritisiert. Wie Dietze problematisiert, laufen Bündnispolitiken Gefahr, Differenzen zu ontologisieren, wenn Hegemonieselbstkritiker*innen den Diskriminierten

> „ihre ‚Differenz‘ als ‚akzeptiert‘ – vielleicht sogar als ‚bereichernd‘ – zugestehen, etwa aber weiterhin dem kulturalistischen Diktum der ‚Unveränderbarkeit der Besonderheit‘ anhängen und damit auch bestreiten, selbst von der Anwesenheit ‚Anderer‘ beeinflusst und verändert worden zu sein (und zu werden)“ (Dietze in diesem Band: 43).

Das Gewahrwerden der grundlegenden Relationalität Aller birgt auch hier ein Potential der Perspektivverschiebung, wenn sich das Ich nicht (mehr) als abgetrennt vom Anderen imaginieren kann, sondern in einem Verhältnis der Angewiesenheit und Abhängigkeit, die das Ich notwendig affiziert. Dann wird das Sichtbarmachen, Denken, Neu-Begreifen und Leben der fundamentalen Relationalität ein Politikhorizont für die von Dietze angeregten neuen Perspek-

tiven von Bündnispolitiken, die nicht mehr – und trotz Bewusstsein von Differenzen – vom Getrennten ausgehen, sondern von der fundamentalen Relationalität, sodass die *Gleichzeitigkeit von Verwobenheit und Differenz* Ausgangspunkt für ein Neudenken und Neu(be)leben von feministischen Bündnispolitiken sein kann. Derartige Bündnisse wiederum basieren auf der Figur des „Becoming With", da es nicht darum geht, Differenzen zu akzeptieren, sondern die Bündnisse selbst als politisches Medium zu leben, in dem sich die Beteiligten im Miteinander auch verändern. Sie *werden zusammen*, worauf auch Dietze in ihrem Beitrag verweist.

Literatur

Adamczak, Bini (2017): Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Butler, Judith (2005): Gefährdetes Leben. Politische Essays. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Butler, Judith (2019): Rücksichtslose Kritik. Körper, Rede, Aufstand. Konstanz: University Press.

Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2011): Normative Dilemmas and the Hegemony of Counter-Hegemony. In: Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita/Engel, Antke (Hrsg.): Hegemony und Heteronormativity. Revisiting "The Political" in Queer Politics. Hampshire: Ashgate, S. 91-120.

Collins, Patricia Hill (1993): Toward a New Vision: Race, Class, and Gender as Categories of Analysis and Connection. In: Race, Sex & Class 1, 1, S. 25-45.

Connell, Raewyn (1999): Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten. Opladen: Leske + Budrich.

Czollek, Max (2019): Gegenwartsbewältigung. In: Aydemir, Fatma/Yaghoobifarah, Hengameh (Hrsg.): Eure Heimat ist unser Albtraum. Berlin: Ullstein Verlag, S. 167-181.

Dietze, Gabriele (2008): Intersektionalität und Hegemonie(selbst)kritik. In: Gippert, Wolfgang/Götte, Petra/Kleinau, Elke (Hrsg.): Transkulturalität. Gender- und bildungshistorische Perspektiven. Bielefeld: transcript Verlag, S. 27-43.

Dietze, Gabriele (in diesem Band): Hegemoniekritik, Hegemonie(selbst)kritik, Intersektionalität: Für eine fluide Bündnispolitik. In: Mertlitsch, Kirstin/Hipfl, Brigitte/Kumpusch, Verena/Roeseling, Pauline (Hrsg.): Intersektionale Solidaritäten. Beiträge zur gesellschaftskritischen Geschlechterforschung. Opladen, Berlin, Toronto: Verlag Barbara Budrich, S. 35-51.

Farris, Sara R. (2017): In the Name of Women's Rights. The Rise of Femonationalism. Durham: Duke University Press.

Gramsci, Antonio (1991–2002): Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe, 10 Bde. Hrsg. v. Bochmann, Klaus/Haug, Wolfgang Fritz/Jehle, Peter. Hamburg: Argument Verlag.

Haritaworn, Jin (2015): Queer Lovers and Hateful Others. Regenerating Violent Times and Places. London: Pluto Press.

Lorde, Audre (2019 [1984]): Alter, Race, Klasse und Gender: Frauen* definieren ihre Unterschiede neu. In: Kelly, Natasha A. (Hrsg.): Schwarzer Feminismus. Grundlagentexte. Münster: Unrast Verlag, S. 109-121.

Ludwig, Gundula (2011): Geschlecht regieren. Staat, Subjekt und heteronormative Hegemonie. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Ludwig, Gundula (2023): Geschlecht, Macht, Staat. Feministische staatstheoretische Interventionen, 2. Auflage, Opladen: Verlag Barbara Budrich.

Lugones, María (2007): Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. In: Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy 22 1, S. 186-209.

Quijano, Aníbal (2000): Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America. In: Nepantla: Views from the South 1 3, S. 533-580.

Redecker, Eva von (2018): Praxis und Revolution. Eine Sozialtheorie radikalen Wandels. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): Can the Subaltern Speak. Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien: Turia + Kant.

Terkessides, Mark (2010): Interkultur. Berlin: Suhrkamp Verlag.

Thompson, Vanessa Eileen (2018): „There is no justice, there is just us!“: Ansätze zu einer postkolonial-feministischen Kritik der Polizei am Beispiel von Racial Profiling. In: Loick, Daniel (Hrsg.): Kritik der Polizei. Frankfurt am Main: Campus Verlag, S. 197-219.

Queere Utopien für eine feministische Ökonomik[1]

Karin Schönpflug

Für eine feministische Ökonomik gilt es in einem ersten Schritt, die Kernelemente der gegenwärtigen Mainstreamökonomie als fantastische, heteronormative und kolonialistische Imaginationen zu dekonstruieren – sowohl in Bezug auf die hinterlegten Vorstellungen über die handelnden individuellen Akteure in volkswirtschaftlichen Modellen als auch auf die angenommenen Familienkonzepte.

So wird der *Homo Oeconomicus*, der ökonomische Mensch, in der neoklassischen Wirtschaftstheorie als freie, egoistische, autonome Identität imaginiert, als ein separates Selbst, das wie von Thomas Hobbes im 17. Jahrhundert beschrieben, wie ein Pilz fertig geformt aus der Erde wächst: unabhängig, eigenständig, autonom – ohne Bedarf nach Pflege, Betreuung oder auch Geburt. Der ökonomische Mensch ist ein Mann, ein Abenteurer, ein Robinson Crusoe, schiffbrüchig auf einer einsamen Insel. Er wird als rationales Individuum erträumt, als dezidiert weißer Mann, mit einer starken Ratio, die ihn ermächtigt, den eigenen Körper zu kontrollieren und zu beherrschen – was ihn unterscheidet von jenen *anderen*, die der Natur näherstehen, als er selbst es tut (wie oft im Mondzyklus blutende Frauen*, die rassifizierte indigene Bevölkerung der Kolonien, Homosexuelle oder das von Karl Marx als solches benannte Proletariat …). Der Homo Oeconomicus maximiert sein Glück (was Ökonomen Nutzen nennen), er ist vollständig von den Signalen des Marktes informiert, seine wichtigsten Beziehungen richten sich auf unbelebte Objekte und begründen sich auf deren Eigentum.

Der Ökonomie-Nobelpreisträger Gary Becker beschreibt den ökonomischen Akteur in seiner Rolle als Mitglied eines Haushalts, wo basierend auf Eheschließung und Familiengründung der Homo Oeconomicus seinen Egoismus ablegt und sich laut seiner Theorie zum wohlwollenden altruistischen Pater Familias verwandelt. So erklärt Becker auch die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung innerhalb eines heteronormativen Standardhaushalts: Auf Grund von komparativen Kostenvorteilen konzentriert sich die Ehefrau hier auf Hausarbeit und Kinder und der Ehemann spezialisiert sich auf die bezahlte Arbeit

1 Dieser Abschnitt ist eine gekürzte Übersetzung einer Kurzform des Artikels „Queer Utopia for a Feminist Economics“ von Karin Schönpflug, 2021 erschienen im Journal „Gender and Sexuality“ des Center for Gender Studies der International Christian University in Tokyo.

auf dem Arbeitsmarkt. Diese geschlechtsspezifische Arbeitsteilung kann jedoch nur als erfolgreichste Strategie funktionieren, weil sie auf der Idee basiert, dass der Ehemann vollständig mit seiner Frau und der Familie verschmilzt und nur mehr gemeinsame Bedürfnisse und Wünsche existieren. (Mathematisch gesehen wird dies durch eine kombinierte Nutzenfunktion dargestellt, also als eine einzige Linie, die die Präferenzen von Mann und Frau gemeinsam verkörpern soll und die die Darstellung individueller Wünsche unmöglich macht.) Die Frau (und die Kinder) werden so zu einem Bestandteil des Mannes; das bedeutet, dass er sein Markteinkommen nicht wirklich teilt, sondern lediglich etwas Ähnliches wie Auswüchse seines erweiterten Körpers, die Familie, versorgt.

Hier werden Assoziationen mit feministischen utopischen Romanen oder queeren Science-Fiction-Konzepten von Welten wach, die von nur eingeschlechtlichen oder sich geschlechtlich wandelnden Wesen oder auch komplexen verschmolzenen Wesensformen besiedelt sind und wo so im Sinne einer Kritik des Status quo auf sarkastische Weise die Idealvorstellungen neoklassischer Modellwelten widergespiegelt werden. Auch die feministische Ökonomie kritisiert auf wissenschaftliche Weise sowohl die Modelle und Kernparadigmen als auch die Auswirkungen der neoklassischen Ökonomiekonzeption. Elternschaft, Reproduktionsarbeit und Haushaltsgestaltung, insbesondere die Bereitstellung von Pflege und Kinderbetreuung, gemeinschaftliches Eigentum, die Verteilung bezahlter Arbeit und gleicher Lohn, aber auch die Zerstörung der Lebensgrundlagen, der Umwelt und des Planeten als Lebensraum sind wichtige Themen. Feministische Ökonom*innen fordern schon seit Jahrzehnten eine Überprüfung der aktuellen Preis- und Wertvorstellungen, Geldsysteme und anderer sozialer Institutionen. Letztlich verschmelzen die Visionen feministischer Utopien mit Konzepten der feministischen Ökonomie: Auf der Mi-kroebene umfassen sie nicht nur eine Umgestaltung von Geschlechtsidentitäten und Geschlechterverhältnissen, sondern auch die Neuorganisation von Arbeits- und Pflegebeziehungen über die Haushaltsgrenzen hinaus. Auf der Makroebene wird betont, dass ein Wirtschaftssystem, das auf Eigeninteressen und der Unterordnung anderer basiert, eine kapitalistische, patriarchalische, kolonialistische Realökonomie ermöglicht, die brandgefährlich ist, da sie nicht auf Werte reagieren kann, die in ihren Modellen nicht erfasst werden – wie etwa unbezahlte Care Arbeit oder die Ressource Natur.

Die COVID19-Krise kann als Teil einer Dystopie tödlicher Ungleichheit verstanden werden, die den globalen Norden erreicht hat. Abgesehen von möglichen Untergangsszenarien lässt sich diese Krise aber auch als mögliche Öffnung für erkenntnistheoretische Veränderungen diskutieren: Optionen für eine utopische, epistemologische „Abenteuerreise" der feministischen Ökonomie beziehen queere, indigene und posthumane Theorien als „Reisebegleiter*innen" ein. Es ist zu überlegen, wie eine weiterentwickelte feministische Ökonomie – mit den Beiträgen dieser Disziplinen – androzentrische und anthropo-

zentrische Ökonomieparadigmen überwinden und Vorschläge für eine Wirtschaftspolitik hervorbringen kann, die nicht nur mehr Gerechtigkeit für queere Menschen, kolonisierte und indigene Bevölkerungen, arme Frauen*, Pflegende oder Arbeitende in globalen Fabriken ermöglicht, sondern auch die Verhinderung der Zerstörung der Umwelt und des Planeten an sich unterstützt.

Ein relevanter Beitrag der Queer Theory sind alternative Vorstellungen von Zukunft, die darauf hinweisen, dass Beziehungen und Familien nicht heteronormativ sein müssen, sondern dass es Fluidität der Konzepte Familie, Freundschaft und Community geben kann und dass es eine Verantwortung für eine größere Gemeinschaft und sicherlich keine nationalen Grenzen geben muss. Aus Erkenntnissen der indigenen Forschung sollte die feministische Ökonomie lernen, ihre Abhängigkeit von Paradigmen der westlichen Moderne zu hinterfragen und gängige Zeitkonzeptionen der Mainstreamökonomie aufzugeben, hin zu einem wirklich langfristigen respektvollen, wechselseitigen und verantwortungsvollen Umgang mit Land und Natur. Schließlich kann mittels posthumaner Theorien der allgegenwärtige Anthropozentrismus feministischer und mainstream-ökonomischer Modelle anhand der Dekonstruktion scheinbarer Tatsachen der Biologie und anderer Naturwissenschaften hinterfragt werden.

Wir sind aufgerufen, derartige Gedankenexperimente mit allen Konsequenzen umzusetzen: die strikte Umgestaltung aller lebenszerstörenden Konzepte und Institutionen, insbesondere den systematischen Individualismus als auch die Aufrechterhaltung von Hierarchien durch Rassisierung, Geschlechterrollen, Familien/Haushalte, Nationen, Geld, chrononormative Zeitkonzeptionen und Wettbewerbsmärkte.

Ausführlich ausgeführt werden diese Überlegungen in englischer Sprache mit allen relevanten Quellen in:

Schönpflug, Karin (2021): Queer Utopia for a Feminist Economics. In: Gender and Sexuality. Journal of the Center for Gender Studies, ICU 16, S. 1-30. http://subsite.icu.ac.jp/cgs/en/journal/cgs16.html. [Zugriff: 10.07.2023]

2
Intersektionale Bündnisse

Das Konzept des Verbündet-Seins und Bündnisse als Handlungs- und Veränderungsstrategien in queer-/feministischen Kontexten

Gudrun Perko und Leah Carola Czollek

Im Kontext von „Social Justice und Radical Diversity“, ein diskriminierungskritisches Bildungs- und Handlungskonzept, das auf die Infragestellung und Abschaffung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen und die darin eingebundenen Diskriminierungsverhältnisse abzielt (vgl. Czollek/Perko et al. 2019), entwickelten wir 2001 das Konzept des Verbündet-Seins. Gleichzeitig plädieren wir für Bündnisse unter jenen sozialen Gruppen und Einzelpersonen, die von *Struktureller Diskriminierung* getroffen sind, und jenen, die zwar keine diskriminierenden Praxen erfahren, sich aber dennoch gegen jede Form von Diskriminierung einsetzen wollen. In unserem Beitrag stellen wir die Besonderheiten von Verbündet-Sein vor und besprechen Möglichkeiten und Verunmöglichungen von intersektionalen Bündnissen.

Unsere Überlegungen basieren auf einem affirmativen Verständnis einer pluralen Demokratie, in der wir das Aufbegehren gegen jede Form von sozialer Ungleichheit und Struktureller Diskriminierung als „Ineinanderverwobenheit von individuellen, institutionellen (inklusive rechtlichen, Anm. d.A.) und kulturellen Praxen von Diskriminierung“ (ebd.: 16) zugunsten von Radical Diversity und damit der Verwirklichung von Social Justice fokussieren.[1]

1. Kontextualisierung: Plurale Demokratie und Radical Diversity

Während seit geraumer Zeit von Deutschland als Einwanderungsland die Rede ist, wird zunehmend von einer pluralen Demokratie gesprochen, in der Menschen verschiedenster Herkünfte, unterschiedlichster Geschlechter, körperli-

1 Den gesamten Ansatz von „Social Justice und Radical Diversity“ können wir hier nicht darstellen, deshalb verweisen wir auf das dafür grundlegende Buch Czollek/Perko et al. 2019 und in Bezug auf Gender/Queer und Diversity auf Perko/Czollek 2022.

cher Verfasstheiten, unterschiedlichen Alters, divergierender Begehrensformen, Religionen und Konfessionsfreiheiten und vieles mehr leben. Diese Heterogenität und Pluralität evoziert jedoch auch Herausforderungen: Je mehr Pluralität, desto mehr konfliktuale Situationen, gegenseitige Konkurrenzen und identitätslogisch geprägte Kämpfe. Die Existenz einer pluralen Gesellschaft bedeutet nicht, dass Radical Diversity als konkrete Gesellschaftsutopie in seiner Umfänglichkeit verwirklicht wäre:

> „Als *Radical Diversity* bezeichnen wir eine konkrete Utopie im Sinne von Ernst Bloch (1985): Selbst wenn die gesellschaftlichen Realitäten derzeit noch dagegen sprechen, lässt sich doch eine Situation vorstellen, in der eine inklusive und partizipative, alle Menschen in ihrer radikalen Verschiedenheit anerkennende Gesellschaft, verwirklicht ist.“ (ebd.: 43)[2]

Neben realen Bedrohungen der pluralen Demokratie durch Autokratien suchen innerhalb von Demokratien Rechtsextremismus und Islamismus die existierende Pluralität auszulöschen und eine Homogenität respektive ein völkisch-nationales „Wir“ zu etablieren (vgl. dazu auch Charim 2018). Bedroht sind all jene, die sich gegen eine vorgestellte Normativität verhalten, deren So-Sein davon abweicht. Wenngleich jenen Extremismen nicht zuletzt in der Aufrechterhaltung von Diskriminierungspraxen zweifellos eine Zuspitzung zuzuweisen ist, müssen auch sich demokratisch verstehende Gruppen, Parteien, Einzelpersonen kritisch betrachtet werden. Das wird beispielsweise in Bezug auf Antisemitismus durch verschiedene Studien deutlich: So zeigt sich gegenwärtig in erhöhter Form ein rechter, ein muslimischer, ein christlicher, ein linker, ein queer-feministischer Antisemitismus ebenso wie ein Israel bezogener Antisemitismus mitsamt seinen historischen Kontinuitäten,[3] der sich durch alle Klassen zieht und sich längst von Extremen hin zur sogenannten Mitte respektive den, wie wir sie nennen, Einnormalisierten, etabliert hat[4] (vgl. u.a. Schwarz-Friesel 2019; Heilbronn et al. 2019; Steinke 2020a, b; Bernstein 2020; Perko et al. 2021). Gleichzeitig haben wir es mit weiteren -ismen zu tun, die ausdrücken, welchen Diskriminierungsrealitäten soziale Gruppen und einzelne Personen ausgesetzt sind, wie Anti-Schwarzer Rassismus, Rassismus gegen Roma und Sinti bzw. Rom*nja/Sinti*zze, Ableismus, Ageismus, Adultismus, Anti-

---

2 Der Begriff „Radical Diversity“ wurde von Czollek/Perko/Weinbach (2011) geprägt und in Czollek/Perko et al. (2019) weiterentwickelt. Eine weitere Perspektive nehmen dazu Czollek/Kaszner (2021) und Czollek/Perko et al. (2023) ein.

3 Das bedeutet selbstredend nicht, dass alle Muslime, Christ*innen, Queer-Feministinnen, sich als links verstehende Personen oder Personen, die der so genannten Mitte zugehörig sind, Antisemit*innen sind.

4 Hier muss Abstand genommen werden von der so genannten Hufeisentheorie, die politische Positionen auf einem Hufeisen polarisiert zwischen „links und rechts gemäßigt“; „links-extrem und rechts-extrem extremistisch“ einteilt und die sogenannte „Mitte“ als neutral in Bezug auf Extremismus ausweist (vgl. Czollek/Perko 2021).

Slawischer Rassismus, Anti-Asiatischer Rassismus, Klassismus, Sexismus, Homo- und Transmiseoismus, Diskriminierung Ost, Anti-Muslimismus bzw. Anti-Muslimischer Rassismus, Migratismus. Überdies sind wir mit einer toxischen Männlichkeit (nicht ausschließlich bei den Incel [involuntary celibate = unfreiwillig zölibatär], vgl. Kracher 2020) konfrontiert, die sich Anti-Feminismus in all seinen Varianten von Misogynie[5], Sexismus[6] bis hin zu weltweiten Femiziden auf die Fahne schreibt.[7] In der Erweiterung von Frauen zu FLINTA, also Frauen, Lesben, intergeschlechtliche, nicht-binäre, trans- und agender Personen, sind es zudem die oben beschriebenen -ismen und deren Intersektionalität, von denen die Einzelnen bedroht sind.[8] Diese und andere Bedrohungsszenarien erfordern nicht nur kritische Analysen, sondern ein Handeln zugunsten einer de facto pluralen Gesellschaft:

> „Radical Diversity meint nicht nur ein abstraktes Ziel, sondern eine kritische Praxis, der es um die Veränderung homogener öffentlich-politischer Räume, Institutionen, kultureller Praxen und Diskurse hin zu einem Mainstream der radikalen Verschiedenheit, Vielfalt und Heterogenität in ihrer Komplexität geht. Radical Diversity bedeutet, auf eine Gesellschaft hinzuarbeiten, in der keine Gruppe eine andere Gruppe oder ein Individuum und kein Individuum ein anderes Individuum oder eine Gruppe diskriminiert. Unser Blick richtet sich dabei auch auf die Realisierung von Umweltgerechtigkeit (Natur, Tiere, Klima).“ (Czollek/Perko et al. 2019: 43)

---

5 Frauenfeindlichkeit zeigt sich nicht nur in Ländern wie Afghanistan etc., sondern auch in europäischen Ländern. Neben klassischen Verankerungen wie Gender-Pay-Gap, Gender-Care-Gap, Gender-Pension-Gap u.v.m. geht es auch um z.B. restriktive Abtreibungsverbote, wie in Polen. In den USA kippte der Supreme Court im Juni 2022 das landesweite Recht auf Abtreibung.

6 Während in früheren feministischen Kontexten Sexismus ein zentrales Thema war, wird es heute nur noch von wenigen aufgegriffen. Janssen-Jurreit verdeutlicht auch für die gegenwärtige Zeit, was darunter zu verstehen ist: „Sexismus war immer mehr als das, was in der nichtsagenden Geschmeidigkeit politischer Rhetorik ‚die Benachteiligung der Frau‘ heißt […]. Sexismus war immer Ausbeutung, Verstümmelung, Vernichtung, Beherrschung, Verfolgung von Frauen. Sexismus ist gleichzeitig subtil und tödlich und bedeutet die Verneinung des weiblichen Körpers, die Gewalt gegenüber dem Ich der Frau, Achtlosigkeit gegenüber ihrer Existenz, die Enteignung ihrer Gedanken, die Kolonisierung und Nutznießung ihres Körpers, den Entzug der eigenen Sprache bis zur Kontrolle ihres Gewissens, die Einschränkung ihrer Bewegungsfreiheit, die Unterschlagung ihres Beitrags zur Geschichte der menschlichen Gattung.“ (Janssen-Jurreit 1976: 702)

7 Im Kontext der toxischen Männlichkeit haben die Attentate in Halle am 9. Oktober 2019 und in Hanau am 19. Februar 2020 in Deutschland gezeigt, dass es immer wieder um die Verschränkung von Antisemitismus, Rassismus und Anti-Feminismus geht.

8 Auch hierbei gibt es verschärfte Bedrohungen, beispielsweise, wenn 2019 in Polen 80 Städte zu „LGBTQ-freien Zonen“ erklärt wurden (vgl. Hume 2020).

Eine Veränderung der Gesellschaft hin zu Radical Diversity setzt eine Neu- und Umverteilung von ökonomischen und anderen Ressourcen voraus und erfordert zugleich, gegen tradierte Stereotype als verallgemeinernde Zuschreibungen vorzugehen, die bestimmte Menschen als ‚richtig' oder ‚normal' und andere als ‚abweichend' oder ‚nicht-normal' konstruieren. Radical Diversity ist gegenwärtig zweifelsohne nicht realisiert, doch vorstellbar als Situation, in dem Social Justice als Anerkennungs-, Verteilungs-, Befähigungs- und Verwirklichungsgerechtigkeit (vgl. ebd.) umgesetzt wäre.

In diese kritische Praxis eingeschrieben sind zwei verschiedene Handlungs- und Veränderungsstrategien – Verbündet-Sein und Bündnisse – die wir im Folgenden skizzieren.[9]

2. Das Konzept des Verbündet-Seins

Das Konzept des *Verbündet-Seins* ist eine spezifische Form der Solidarität, eine Art der politischen Freundschaft, bei der die Anliegen der Anderen zu den je eigenen Anliegen werden, ohne paternalistisch zu sein oder identitätslogische Homogenität vorauszusetzen, weder in Bezug auf Einzelpersonen noch in Bezug auf Gruppen respektive hinsichtlich eines gemeinsamen Handelns. Verbündet-Sein ist ein Konzept, inspiriert durch Hannah Arndts Begriff der „politischen Freundschaft" (Arendt 1967: 238)[10], bei dem das Interesse an den Anderen und damit das Interesse an der Welt im Mittelpunkt steht.

Im Sinne einer pluralgesellschaftlichen Perspektive stellt Verbündet-Sein nicht mein „Ich" ins Zentrum des Tuns und Handelns, sondern die Anderen, die mir nicht gleichen und die von Struktureller Diskriminierung getroffen[11] sind. So beruht das Verbündet-Sein auf der Aufteilung von dominanzkulturellen[12] Privilegien und damit verbundenen Ressourcen, die Verbündete in bestimmten gesellschaftlichen Kontexten haben, und Diskriminierungserfahrungen, denen soziale Gruppen und Einzelpersonen ausgesetzt sind. Verbündete

---

9 Das Konzept des Verbündet-Seins wurde in Perko/Czollek (2014) entwickelt. Zu weiteren Handlungs- und Veränderungsstrategien, die wir im Konzept „Social Justice und Radical Diversity" etabliert haben, siehe Czollek/Perko et al. 2019, Perko 2020 und Czollek 2022.

10 Wir beziehen uns hier auf Arendts „politische Freundschaft", wollen jedoch auch darauf verweisen, dass ihr Werk rassistische Passagen beinhaltet, von denen wir uns explizit abgrenzen. Die fortwährende kritische Reflexion der theoretischen Bezugspunkte ist Teil von „Social Justice und Radical Diversity".

11 Wir verwenden in „Social Justice und Radical Diversity" den Begriff *getroffen*, um damit die Wucht und die Auswirkungen anzuzeigen, die diskriminierte Personen erfahren.

12 Den Begriff Dominanzkultur entnehmen wir Rommelspacher (1995).

setzen sich für diese ein, je einzeln oder in einem gemeinsamen Handeln mit anderen Verbündeten. Während bei anderen Solidaritätsformen, wie z.B. der Bewegungssolidarität oder Verbundenheitssolidarität,[13] eine (graduelle) Gleichheit im Sinne eines So-Seins voraussetzungsvoll wirkt, gilt für das Verbündet-Sein gerade das Gegenteil. Hier fungiert ein eigenes Frau-Sein, ein Lesbe-Sein als identitätslogische Homogenität oder ein eigenes Feministin-Sein *nicht* als Prämisse, um für Frauen oder für Feministinnen als Verbündete zu handeln. Basis des Verbündet-Seins ist vielmehr eine ethisch-politische Haltung, aufgrund derer sich Verbündete – ungeachtet eines Dazugehörens, einer Angehörigkeit zu einer Gruppe, eines Prinzips der Mitgliedschaft, demzufolge wir solidarisch sind, wenn wir dazugehören, aber auch ungeachtet von Sympathie, emotionaler Nähe oder Eigennutz – für Andere einsetzen. Dabei geht es um die Anderen, die – in Anlehnung an Young (1990; 1996) – mit „der Anwendung von Gewalt, der Erzeugung von Machtlosigkeit, der Durchsetzung hegemonialer Kulturvorstellungen, Praxen von Ausbeutung und Marginalisierung und […] von Prozessen der Exklusion“ (Czollek/Perko et al. 2019: 26f.) als Charakteristika Struktureller Diskriminierung konfrontiert sind. Beispiele sollen das verdeutlichen: Bei einer Professor*in, die keine Lesbe, Migrant*in oder Schwarze Frau ist, kann sich ein Verbündet-Sein etwa darin ausdrücken, dass sie sich für Lesben, Migrant*innen oder für Schwarze Menschen einsetzt, ihnen Räume eröffnet, ohne paternalistisch zu sein, also ohne zu bestimmen, was in diesen Räumen wie zu geschehen hat, und ohne verpflichtende Dankbarkeiten zu erwarten. Für eine Goj-Feministin oder eine Gadjé-Feministin kann sich ein Verbündet-Sein etwa darin zeigen, sich für Juden*Jüdinnen oder Rom*nja und Sinti*zze einzusetzen. Der Grund des Verbündet-Seins liegt nicht im eigenen So-Sein, sondern einzig darin, dass die Genannten auch in akademischen Feldern nach wie vor von Struktureller Diskriminierung in der obigen Definition getroffen sind. Mit einem solchen Tun wird ein Weg hin zur Pluralisierung und Diversifizierung von Institutionen beschritten, der zur Sichtbar- und Hörbarmachung von Menschen, die bislang in bestimmten gesellschaftlichen Feldern (mit Ausnahmen) nicht sicht- und hörbar waren/sind, führen und ihnen partizipative Möglichkeiten eröffnen kann.

Verbündete sind also Menschen, die in bestimmten Kontexten zu privilegierten sozialen Gruppen gehören und ihre Macht nutzen, um sich gegen Ungerechtigkeit und Strukturelle Diskriminierung nicht privilegierter Menschen einzusetzen. Das bedeutet nicht, dass Verbündete in allen Bereichen Privilegien haben: So kann eine Person beispielsweise in Bezug auf soziale Herkunft

---

13 Verbundenheitssolidarität beschreibt Zusammengehörigkeitsgefühle zwischen Mitgliedern sozialer Gruppen beispielsweise aufgrund von Sympathie, Gefühlen, emotionaler Nähe, die die Grundlage für ein solidarisches Verhalten einzelner Mitglieder untereinander und für den Zusammenhalt der Gruppe bilden. Bewegungssolidarität betrifft soziale und politische Bewegungen, deren Zusammenhalt z.B. auf identitätslogischen Merkmale beruht. Vgl. u.a. Mau 2008.

zwar zur nicht privilegierten Gruppe, in Bezug auf Geschlecht und sexueller Orientierung aber zur privilegierten Gruppe gehören. Aus dieser privilegierten Situation heraus kann diese Person Verbündete sein für Lesben, Trans*Personen, Intergeschlechtliche Personen etc., die aufgrund ihres Geschlechts und/oder sexuellen Begehrens Diskriminierung erfahren. Insofern basiert das Verbündet-Sein nicht auf Prämissen der Kompliz*innenschaft, die gleiche Interessen oder eine identitätslogische (graduelle) Gleichheit voraussetzen. Im „Secret Feminist Survival Blog“ (2022) etwa wird das deutlich, wobei wir die Aufforderung „Kompliz*innen Zeigt Euch“ affirmativ lesen. Secret Feminist Survival Blog ist ein Blog, in dem es darum geht, verschiedene Arten des feministischen Handelns gemeinsam mit anderen Feministinnen in den Alltag zu integrieren. Hier steht das gemeinsame Merkmal, Feministin zu sein, im Vordergrund. Im Konzept des Verbündet-Seins existiert dagegen kein gemeinsames Merkmal als Voraussetzung, um eine pluralgesellschaftliche Perspektive in den Blick zu nehmen. Das bedeutet nicht, andere Solidaritätsformen als unnötig anzusehen. Es handelt sich vielmehr um jeweils *andere* Formen, gegen deren gleichzeitigem Bestehen nicht angeschrieben wird.

Verbündet-Sein bedeutet, neben einem individuellen Tun, auch, sich am Handeln gemeinsam mit Anderen beteiligen zu können, um soziale Ungleichheit und Strukturelle Diskriminierung zu verändern. Auch hier fungiert eine identitätslogische Homogenität nicht als Voraussetzung. Ohne mit anderen Handelnden spezifische Merkmale teilen zu müssen, können sich Verbündete für die Rechte Anderer einsetzen, die sie selbst nicht sind: Ich muss keine Lesbe, Migrant*in, Jude*Jüdin oder Roma*Romnja sein, um als Individuum gemeinsam mit anderen Individuen gegen die Diskriminierungsrealitäten, die diese Menschen ausgesetzt sind, zugunsten ihrer Rechte und zugunsten von Social Justice zu handeln. Auch in diesem Fall sind Verbündete „Subjekte der Handlung“, nicht „Subjekte der Repräsentation“[14], und handeln aus ihrer dominanzkulturell-privilegierten Situiertheit heraus, die sie in bestimmten Kontexten haben. Auch hier geht es darum, keine paternalistische Haltung einzu-

14 Das *Subjekt der Handlung* wird folgend beschrieben: „Ich handle, und in diesem Moment bin ich ein Subjekt: Subjekt der Handlung. Ich stehe als Individuum hinter meiner Tat, ich *bin* der/die TäterIn hinter der Tat – ohne dafür einen kollektiven Namen annehmen zu müssen. Und ohne nur *eine* Anzeige (ein kollektives Subjekt) als Handlungsgrundlage wählen zu müssen. Ich *muss* mich nicht als schwul, Migrant oder Schwarzer bezeichnen, um als Individuum gemeinsam (oder manchmal auch nicht) mit anderen Individuen gegen die Macht (die im Subjekt der Repräsentation angezeigt wird) zu kämpfen.“ (Gürses 2004: 15) Das *Subjekt der Repräsentation* „zeigt eine Gruppe an, deren Mitglieder aufgrund einer Differenz (oder mehrerer Differenzen) Ausschluss, Diskriminierung, Benachteiligung oder Unterdrückung und Gewalt erfahren. Sie stehen ‚im Auge der Macht’, werden von ihr geformt, oft auch vereinnahmt, jedenfalls als ‚Andere’ definiert. Die eigentliche ‚Urerfahrung’ all dieser Personen liegt darin, dass sie einer Gruppe der ‚Anderen’ zugeschlagen *wurden* (…)“ (Gürses 2004: 149).

nehmen: So wäre ein Vorgeben, wann und wie gehandelt werden muss, wann und wie gesprochen werden muss (Sprach/Handlungen) ebenso ein vormundschaftliches Vorgehen wie die Bestimmung, was in einem Raum wie zu geschehen hätte. Ein Nicht-paternalistisch-Sein bedeutet zudem, sein eigenes Mitwirken nicht aufzuzwingen, sondern die Entscheidung darüber jenen zu überlassen, um die es geht. Auch hier steht nicht das eigene Ego im Zentrum des Geschehens.

Verbündet-Sein birgt Risiken. Verbündete, die ein Bewusstsein der je eigenen Privilegiertheit im Gefüge bestehender Macht- und Herrschaftsverhältnisse und darin verankerter Diskriminierungsrealitäten haben, thematisieren Diskriminierungsformen und deren Charakteristika (wie z.B. Ausbeutung, Exklusion, Gewalt) und deren Mechanismen (wie z.B. das Othering). Sie arbeiten an der Umverteilung von Privilegien. Zwar ist es nicht möglich, den eigenen Status zu verteilen (beispielsweise kann eine Person mit deutscher oder österreichischer Staatsbürgerschaft nicht die Staatsbürgerschaft an eine andere Person verschenken), doch ist es möglich, vorhandene Ressourcen für andere einzusetzen und/oder de facto abzugeben. Risiken bestehen darin, eigene Privilegien zu verlieren. Allein schon die Benennung von Diskriminierungsformen, z.B. im eigenen Arbeitsumfeld, kann die Konsequenz haben, als „Überbringer*innen der schlechten Nachricht“, dass hier Diskriminierung existiert, die Schuld ihres Vorhandenseins zugewiesen zu bekommen und ins Abseits des Geschehens (bis hin zum Mobbing) gestellt zu werden.

Ein Tun und Handeln gegen verschiedene Diskriminierungsformen im Sinne des Verbündet-Seins ist der Augenblick, wo Verbündet-Sein zum politischen Moment des Sprechens und Handelns wird. Denn es ist an die Idee von Social Justice gebunden, bei der es um Anerkennungs- und Verteilungsgerechtigkeit sowie Verwirklichungs- und Befähigungsgerechtigkeit[15] geht. Beim Verbündet-Sein steht das Interesse an den Anderen und damit das Interesse an der Welt im Mittelpunkt, in der es um eine de facto plurale Gesellschaft geht, in der es Allen in ihrer *Radikalen Vielfalt* und Gleichheit möglich ist, in ihr partizipativ zu leben und unter Berücksichtigung notwendiger Referenzrahmen (wie Gewaltfreiheit, Menschenrechte[16]) auszuhandeln, wie wir darin gemeinsam leben wollen. Verbündet-Sein setzt ein Verbündet-Werden und Verbündet-geworden-Sein voraus, insofern es einen Zustand der Aktualität beschreibt, indem sich Verbündete aus ihren kontextabhängigen privilegierten Situiertheiten die Anliegen der Anderen zu den je eigenen Anliegen mit folgender Intention machen: „Verbündet-Sein im Sinne von Social Justice und

15 Anerkennungs- und Verteilungsgerechtigkeit verwenden wir in Anlehnung an Iris Marion Young (1990; 1996), Verwirklichungs- und Befähigungsgerechtigkeit in Anlehnung an Martha. M. Nussbaum (1999; 2010).

16 Dass der Begriff Pluralität keine Beliebigkeit meint, sondern eingebettet ist in einen Referenzrahmen wie u.a. Gewaltfreiheit und UN-Menschenrechtscharta, ist evident.

Diversity intendiert die Suche nach Handlungsoptionen und möglichen Strategien, Strukturelle Diskriminierung zu unterbrechen.“ (Czollek/Perko et al. 2019: 42)

3. Intersektionale Bündnisse

Anders als das Verbündet-Sein, wo sich beispielsweise (wie oben beschrieben) eine Professorin aufgrund ihrer kontextbezogenen Privilegiertheit für Personen einsetzt, die im akademischen Feld weniger Chancen haben oder gar nicht repräsentiert sind, sind intersektionale Bündnisse etwas eigenes. Im Konzept „Social Justice und Radical Diversity“ werden Bündnisse fokussiert, denen es um die Abschaffung von jeglicher Form von Diskriminierung und sozialer Ungerechtigkeit geht. Sie gehen über individuelles Handeln hinaus. So handelt es sich bei Bündnissen um die Verbindung zwischen verschiedenen Gruppen und Einzelpersonen, wobei manche von jeweils bestimmten Diskriminierungen getroffen sein können, andere wiederum nicht. Das verbindende Moment ist die Intention, gegen Diskriminierungsrealitäten aufzubegehren.

Intersektional nennen wir Bündnisse, um hervorzuheben, dass es sich hierbei um Bündnisse im Hinblick auf die Abschaffung von Diskriminierungsrealitäten handelt: Anti-Schwarzer Rassismus, Rassismus gegen Roma und Sinti bzw. Rom*nja und Sinti*zze, Ableismus, Ageismus, Adultismus, Anti-Slawischer Rassismus, Anti-Asiatischer Rassismus, Klassismus, Sexismus, Homo- und Transmiseoismus, Diskriminierung Ost, Anti-Muslimismus bzw. Anti-Muslimischer Rassismus, Migratismus. Gleichzeitig richten sich intersektionale Bündnisse gegen Macht- und Herrschaftsverhältnisse, autoritäre Entwicklungen mit ihrer Zuspitzung wie Rechtsextremismus und Islamismus, Querdenkerbewegung und toxische Männlichkeit u.v.m. „Dabei geht es um ein *dagegen Aufbegehren*, aber auch darum, *wofür wir uns einsetzen wollen* und wie wir das tun können.“ (Perko 2020: 93)

Bündnisse sind realisierbar und teilweise bereits realisiert in momenthaftem und/oder andauerndem Zusammenwirken verschiedener sozialer Gruppen, Communities oder Einzelpersonen. Auch hier bedarf es, wie beim Verbündet-Sein, keiner identitätslogischen oder identitätspolitischen Gemeinsamkeiten, welche die Beteiligten von Bündnissen ausmachen. Vielmehr steht das Bestreben, bestehende (Un)Verhältnisse zu beenden, im Mittelpunkt des Geschehen. Die Umsetzung von Bündnissen birgt ein hohes Maß an politischem Gestaltungspotential; sie müssen ein Ort der Radikalen Verschiedenheit und gesellschaftlichen Pluralität werden:

> „Gegen polarisierendes Denken, Vereinfachungen und festgezurrte – zumeist von außen bestimmte – (Gruppen-)Identitäten oder ein identitätspolitisches ‚Wir‘ setzt

das Social Justice und Diversity Konzept den anerkennenden Umgang miteinander und die Vision neuer Bündnisse zwischen denjenigen, die von Diskriminierung getroffen sind, und all jenen, die gegen Diskriminierung aufbegehren wollen." (Czollek/Perko et al. 2019: 38)

Im Zentrum steht das Aufbegehren gegen jede Form von Diskriminierung. Genau hierin liegen nicht selten Verhinderungen von Bündnissen, wie wir sie im Folgenden mit zwei Beispielen in Bezug zu Feminismus und Queer-Feminismus respektive einiger Vertreter*innen skizzieren.

Ist ein „Wir"[17] selbst diskriminierend gegen andere, auch wenn ihre eigenen Angehörigen Diskriminierung erfahren, dann kann es aus der Perspektive von „Social Justice und Radical Diversity" nicht zu Bündnissen kommen. Wir vergegenwärtigen als historisches Beispiel die 1980er Jahre und darüber hinaus, also von Feminismus hin zu Queer Theorien (siehe Perko 2005): Schwarze Frauen zeigten in diesen Jahren Rassismus und Jüdinnen Antijudaismus und Antisemitismus zurecht in Teilen der autonomen Frauen-/Lesbenbewegung in der BRD und in Österreich auf. Publikationen von bell hooks (1996), Gloria Joseph (1993), Ika Hügel-Marshall (1998; 1993), Audre Lorde (1993), Avtar Brah (1996), Kader Konuk (1996), Trinh T. Minh-ha (1996), Nira Yuval-Davis (1996) u.a. verdeutlichen die Kritik des Rassismus. Sie betonen den Anspruch auf Allgemeingültigkeit, Universalismus und Eurozentrismus, aus dessen Perspektive die westeuropäische (autonome) Frauenbewegung und feministische Theoriebildung eine klassen- und kulturübergreifende Wir-Kollektivität beansprucht und sich weiße Feministinnen nicht gegen Rassismus und die Folgen von Rassismus wenden. Die Aussage Hügel-Marshalls pointiert die damalige Situation: „Ich fühle mich gesichtslos gemacht, nicht berechtigt, so zu empfinden, wie ich es tue. […] Ich soll lernen, Rassismus gefälligst auf die anderen, die Unbekannten zu beschränken", (Hügel-Marshall 1998: 83f.). Die Kritik des Antijudaismus und Antisemitismus provozierte ebenfalls heftige Auseinandersetzungen. Publikationen von Maria Baader (1993), Leah Carola Czollek (1998), Susannah Heschel (1994), Jessica Jacoby/Gotlinde Magiriba Lwanga (1990), Charlotte Kohn-Ley (1994) u.v.m. verdeutlichen sie. Baader resümiert den Umgang der Westberliner Frauenszene im Herbst 1989 folgenderweise: Die Teilnehmenden

> „reagierten abwehrend und aggressiv zugleich […]; das Stichwort ‚jüdisch' war offenbar geeignet, ein ganzes Spektrum von Schuldgefühlen, Verdrängungswünschen, Lebenslügen und Aggressionen zu mobilisieren. Und dann wagten wir, den Umgang der modernen Frauenbewegung mit dem Nationalsozialismus zu hinterfragen" (Baader 1993: 83f.).

17 Mit „Wir" meinen wir hier und bei den weiter unten beschriebenen Beispielen eine feministische bzw. queer-feministische Community oder Vertreter*innen des Feminismus und Queer-Feminismus, die sich als eine Gemeinschaft verstehen.

Und Czollek hält fest: „Jüdin und Feministin, das geht nicht. […] Meine Identität wird in Frage gestellt. Deutsche bestimmen immer noch und immer wieder, was und wer jüdisch ist." (Czollek 1998: 42) „Der feministische ‚Sündenfall'. Antisemitische Vorurteile in der Frauenbewegung" (Kohn-Ley/Korotin 1994) – ein schnell verkaufter Sammelband, der kaum zitiert wurde – verdeutlicht im Detail, was Kohn-Ley für die BRD und für Österreich pointiert: „Es ist für eine jüdische Frau unmöglich, sich ohne Selbstverleugnung feministischen Gruppierungen in Deutschland und Österreich anzuschließen." (Kohn-Ley 1994: 229). Was für die damalige Zeit galt, gilt noch gegenwärtig: Wollen Nicht-Schwarze Queer-/Feministinnen oder Goy Queer-/Feministinnen Bündnisse mit Schwarzen Frauen und Jüdinnen eingehen, so müssen die je eigenen -ismen, in diesem Fall Anti-Schwarzer Rassismus und Antisemitismus, reflektiert und dagegen gehandelt werden.

Ist ein „Wir" offen für Bündnisse, nimmt aber andere diskriminierende Praxen in Kauf und setzt sich nicht dagegen ein, dann verhindert es aus der Perspektive von „Social Justice und Radical Diversity" wiederum Bündnisse. Wir erinnern hier ein gegenwärtiges Beispiel, das im Detail nachzulesen ist in u.a. Czollek 2017; Czollek/Perko 2018; Vulkadinović 2018; Haug 2018; Internationales Institut für Bildung, Sozial- und Antisemitismusforschung e.V. 2018; Lizas Welt 2016. Eine Offenheit für Bündnisse zeigt sich etwa in Bezug auf Black-Lives-Matter-Bewegungen, um gegen den Anti-Schwarzen Rassismus einzutreten. Anders verhält es sich mit dem Thema Antisemitismus. Zwar wird immer wieder betont, gegen Antisemitismus zu sein, doch bleibt bei manchen ein Israel bezogener Antisemitismus ausgespart. Die (Re)Produktion antisemitischer Stereotypen und Denkfiguren finden wir als spezifische Ausprägung bei Anhängerinnen von BDS (Boykott, Desinvestitionen und Sanktionen gegen Israel). In seinem Namen wird immer wieder ein Boykottaufruf gegen wirtschaftliche, kulturelle und wissenschaftliche Zusammenarbeit mit israelischen Institutionen öffentlich. Verantwortlich gemacht und boykottiert werden dabei aber auch Juden*Jüdinnen, ungeachtet, ob sie israelische Staatsbürger*innen sind. So wurde, um ein Beispiel zu nennen, auf einer Veranstaltung an der Humboldt Universität in Berlin eine über 90-jährige Frau, die den Holocaust überlebt hat, von BDS-Angehörigen niedergebrüllt, weil sie für die Diskriminierung von Palästinenser*innen in Israel verantwortlich sei. Die prominentesten Vertreter*innen der BDS-Kampagne im feministischen und queer-feministischen Kontext sind Judith Butler, Jasbir Puar, Angela Davis und Linda Sarsour.[18] Dass es hierbei nicht um eine Kritik an Staatshandeln geht, wie sie jedem Staat gegenüber formulierbar wäre, sondern um Antisemi-

18 Um hier nur wenige Beispiele zu bringen: Judith Butler bezeichnete die Hamas und die Hisbollah als soziale, progressive Bewegungen, die Teil der globalen Linken sind, und Laurie Penny ist davon überzeugt, dass es nicht antisemitisch sei, die Nazi-Parole „Kauft nicht bei Juden" in der BDS Kampagne wiederaufleben zu lassen (vgl. Haug 2018: 47f.).

tismus im Namen des Antizionismus, verdeutlichen wissenschaftliche Ausführungen (siehe oben), aber auch in negativer Weise führende BDS-Vertreter: „Das wirkliche Ziel von BDS ist, den Staat Israel niederzuringen“, wie As'ad AbuKhalil formuliert, und Ahmed Moor hebt hervor: „Die Besetzung zu beenden bedeutet gar nichts, wenn sie nicht das Beenden des jüdischen Staates selbst bedeutet.“ (Rosenfeld 2015: 127, 166). Hinter Boykottaufrufen der BDS steht also das Ziel, Israel zu vernichten. Mögen manche Feministinnen und Queer-Feministinnen, welche die boykottierenden Maßnahmen selbst vorantreiben oder gutheißen, sich dieser Zielsetzung nicht bewusst sein, so könnten sie sich mit der Geschichte der BDS, seiner Intentionen ebenso reflexiv auseinandersetzen wie mit historischen Kontinuitäten, die sich im Hinblick auf das erste Beispiel ergeben. In Bezug auf den Feminismus wären auch Auffassungen zu reflektieren, dass, wie Linda Sarsour zugrunde legt, Feminismus und Zionismus sich per se ausschließen würden. Anders formuliert, hieße das auch, Jüdinnen, die BDS nicht unterstützen, vom Feminismus auszuschließen (vgl. Dershowitz 2017).[19] Ähnlich wie mit BDS verhält es sich mit dem Vorwurf des „Pinkwashing“, bei dem Israel vorgeworfen wird, im internationalen Tourismus dafür zu werben, dass Lesben, Schwule, Transpersonen und Queers willkommen sind, um von Menschenrechtsverletzungen gegen Palästinenser*innen abzulenken.[20] Möglicherweise ließe sich dahinter auch eine LGBTQ+-Feindlichkeit von Vertreter*innen dieser Position sehen, wird bedacht, wie wenige Orte es weltweit gibt, an denen sich LGBTQ+-Personen frei bewegen können (Weltkarte der Homosexualität o.J.), doch geht es in erster Linie darum, einem Israel bezogenen Antisemitismus das Wort zu reden. Bündnisse wären aus der Perspektive von „Social Justice und Radical Diversity“ erst dann möglich, wenn es zum Kampf gegen jede Form von Antisemitismus käme.

Diese zwei Beispiele[21] verdeutlichen nicht zuletzt die Notwendigkeit, selbstreflexiv und themenbezogen über Diskriminierungsformen und unsere je

19 Wie weit BDS tatsächlich geht, zeigt 2016 beispielsweise Spanien: Über 50 Städte und Gemeinden in Spanien hatten einen Antrag angenommen und damit der BDS-Kampagne ihre Unterstützung zugesagt und sich als eine „Israeli Apartheid Free Zone“ bezeichnet. Vgl. http://bds-kampagne.de/2016/09/14/dutzende-spanische-staedte-erklaeren-sich-israeli-apartheid-free/ .

20 Eine Möglichkeit der Auseinandersetzung bietet die Broschüre der Amadeo Antonio Stiftung (2018). Dazu gehört nicht zuletzt darüber nachzudenken, was eine Goynormativität (Coffey/Laumann 2021) oder ein Goysplaining (Steinke 2020a, b) ausmachen.

21 Selbstredend gäbe es weitere Beispiele, die beschreibbar wären. So könnte es aus der Perspektive von „Social Justice und Radical Diversity“ auch nicht zu Bündnissen kommen, wenn ein jeweiliges „Wir“ inspiriert vom Kampf gegen andere ist, auch wenn seine Angehörigen selbst von Diskriminierung getroffen sind. Die Feindschaften zwischen manchen Transpersonen und manchen Lesben bzw. Feministinnen etwa verdeutlichen das. In diesem Gemenge werden Vorwürfe, les-

eigenen Verstricktheiten sprechen zu müssen, wollen wir Bündnisse eingehen. Bündnisse sind kein Selbstzweck. Vielmehr geht es darum, gegen oben beschriebene Bedrohungsszenarien zu handeln, die Juden*Jüdinnen, Roma* Romnja, LGBTQ+-Personen, Muslime, Migrant*innen u.v.a., aber auch Feministinnen im Blick haben. Ausgehend davon kann als dringlichste Frage mit Blick auf Bündnisse formuliert werden: „Wie soll der öffentliche Raum, den wir uns alle gemeinsam teilen, so gestaltet werden, dass alle in ihrer radikalen Verschiedenheit daran teilnehmen können? Dabei ist es zunächst wichtig, sich von romantischen Vorstellungen von einem Miteinander ohne Konflikte zu verabschieden. Wir alle tragen Gepäck mit uns herum, das schwerer ist als die Oberfläche zeigt. Unsere Geschichten sind eingeschrieben in unsere Körper, in unser Denken, in unsere Blicke auf die Welt. Auch das macht uns radikal verschieden. Die Herausforderung besteht für uns also darin, eine gemeinsame Welt so zu gestalten, dass wir alle daran teilhaben können, weil diese radikale Verschiedenheit nicht einfach zu überwinden ist und auch nicht überwunden werden muss.“ (Czollek/Perko 2020: 93)

4. Ausblicke

Bündnisse und Verbündet-Sein ermöglichen einen Zugang, um kollektives Handeln über identitätslogische Grenzen hinaus denken zu können und auf gegenwärtige gesellschaftliche Herausforderungen zu reagieren. Sie sind zwei unterschiedliche Konzepte, die wir für „Social Justice und Radical Diversity“ als Handlungs- und Veränderungsstrategien gegen Strukturelle Diskriminierung vorschlagen.

Der öffentliche Raum ist der Raum, um gemeinsam politisch wirksam zu werden. In den letzten Jahren hat sich eine Entwicklung verstärkt, die es zunehmend Juden*Jüdinnen erschwert oder verunmöglicht, an Kundgebungen oder Demonstrationen teilzunehmen, weil die Gefahr zur Zielscheibe von Antisemitismus zu werden, immer stärker wird. Wir sprechen hier nicht von den „Quer-Denker-Demonstrationen“ im rechtsextremen Spektrum, wo das zu erwarten ist. Vielmehr sprechen wir hier von öffentlich-politischen Kämpfen gegen Rassismus, gegen Sexismus und gegen eine Flüchtlingspolitik, die jede Form von Menschenrechten über Bord wirft. Aus der Perspektive von „Social Justice und Radical Diversity“ ist es zentral, hier mitzuwirken. Wenn aber einzelne Gruppen bei den beschriebenen Kämpfen durch Antisemitismus ausgeschlossen werden, wenn Antisemitismus in Kauf genommen wird, dann kann

benfeindlich zu sein, ebenso schnell formuliert wie TERF (Trans*-Exclusionary Radical Feminist) oder SWERF (Sex Work Exclusionary Radical Feminism) zu sein.

es keine intersektionalen Bündnisse geben. Bündnisse werden auch dadurch verhindert, dass manche Gruppen im antirassistischen Bereich es ablehnen, mit Juden*Jüdinnen zusammenzuarbeiten. Aus der Perspektive von „Social Justice und Radical Diversity" können auch hier keine Bündnisse stattfinden, denn auch sie nähmen Antisemitismus in Kauf.

Gesellschaften, die darauf bauen, dass die Diskriminierten selbst einen Teil der Diskriminierung übernehmen, schwächen die politischen Akteur*innen, auch in feministischen oder queer-feministischen Kämpfen. Während sich die je Einzelnen dazu entscheiden können, Verbündete zu sein, sind reflexive Räume gefragt, um über die Verunmöglichung und Ermöglichung von intersektionalen Bündnissen zu sprechen und die eigenen Verstricktheiten in der (Re)Produktion von Struktureller Diskriminierung zu reflektieren. Über eine Selbstreflexivität, die zu einer kritischen Situiertheit gegen alle -ismen, also auch gegen (Israel bezogenen) Antisemitismus, führen kann, sind aus der Perspektive von „Social Justice und Radical Diversity" feministische und queer-feministische intersektionale Bündnisse vorstellbar, die eine politische Schlagkraft gegen die oben genannten Bedrohungsszenarien und gegen Anti-Feminismus in all seinen Varianten gewinnen können.

Literatur

Amadeo Antonio Stiftung (2018): Man wird ja wohl Israel noch kritisieren dürfen …? Über legitime Kritik, Israel bezogenen Antisemitismus und pädagogische Interventionen. Berlin: Amadeo Antonio Stiftung.

Arendt, Hannah (1967): Vita Activa oder vom tätigen Leben. München: Piper Verlag.

Baader, Maria (1993): Über den Versuch, als jüdische Feministin in der Berliner Frauenszene einen Platz zu finden. In: Hügel, Ika/Lange, Chris/Ayim, May/Bubeck Ilona/Aktaş, Gülşen/Schultz, Dagmar (Hrsg.): Entfernte Verbindungen. Rassismus. Antisemitismus. Klassenunterdrückung, Berlin: Orlanda, S. 82-94.

Bernstein, Julia (2020): Israelbezogener Antisemitismus. Erkennen – Handeln – Vorbeugen. Weinheim/Basel: Beltz/Juventa.

Bloch, Ernst (1985): Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Brah, Avtar (1996): Die Neugestaltung Europas. Geschlechtsspezifisch konstruierte Rassismen, Ethnizitäten und Nationalsozialismen in Westeuropa heute. In: Fuchs, Brigitte/Habinger, Gabriele (Hrsg.): Rassismen & Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen, Wien: Promedia, S. 24-50.

Charim, Isolde (2018): Ich und die Anderen. Wie die neue Pluralisierung uns alle verändert. Wien: Paul Zsolnay.

Coffey, Judith/Laumann, Vivien (2021): Gojnormativität. Warum wir anders über Antisemitismus sprechen müssen. Berlin: Verbrecher Verlag.

Czollek, Jonathan (2022): Diskriminierungskritik in Bildungskontexten für Professionelle in sozialen Berufen. Ansätze des Social Justice und Diversity. In: Migration und Soziale Arbeit 44, 1, S. 72-78.

Czollek, Leah Carola/Perko, Gudrun/Kaszner, Corinne/Czollek, Maximilian/Czollek, Jonathan/Eifler,Naemi (2023): Social Justice und Radical Diversity. Antidiskriminierung in der pluralen Gesellschaft. In: Scherr, Albert/El-Mafaalani, Aladin/Reinhardt, Anna Cornelia (Hrsg.): Handbuch Diskriminierung. Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-11119-9_53-1

Czollek, Leah Carola (1998): Sehnsucht nach Israel. In: Castro Varela, Maria del Mar/Schulze, Sylvia/Vogelmann, Silvia/Weiß, Anja (Hrsg.): Suchbewegungen. Interkulturelle Beratung und Therapie. Tübingen: DGVT, S. 39-47.

Czollek, Leah Carola (2017): Geschichtsvergessenheit und Rechtfertigung für Hass. Vergegenwärtigung: BDS und Pinkwashing. In: Stimme. Zeitschrift der Initiative Minderheiten 104, S. 28-29.

Czollek, Leah Carola/Perko, Gudrun (2018): Wem hören wir zu? Über Kontinuitäten antisemitischer Stereotype und Denkfiguren im Queerfeminismus. In: Missy Magazine. 01, S. 62-64.

Czollek, Leah Carola/Perko, Gudrun (2020): Ein Manifest zur konkreten Utopie *Radical Diversity*. In: Perko, Gudrun (2020): Social Justice und Radical Diversity: Veränderungs- und Handlungsstrategien. Weinheim/Basel: Beltz/Juventa, S. 91-95.

Czollek, Leah Carola/Perko, Gudrun. 2021: Stigmatisierung durch die „Mitte". In: Stimme. Zeitschrift der Initiative Minderheiten 119, S. 12-15.

Czollek, Leah Carola/Perko, Gudrun/Weinbach, Heike (2011): „Radical Diversity" im Zeichen von Social Justice. Philosophische Grundlagen und praktische Umsetzung von Diversity in Institutionen. In: Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita (Hrsg.): Soziale (Un)Gerechtigkeit. Kritische Perspektiven auf Diversity, Intersektionalität und Antidiskriminierung. Berlin: LIT Verlag, S. 260-277.

Czollek, Leah Carola/Perko, Gudrun/Kaszner, Corinne/Czollek, Max (2019): Praxishandbuch Social Justice und Diversity. Theorien, Training, Methoden, Übungen, 2. vollständig und stark überarbeitete Neuauflage. Weinheim/Basel: Beltz/Juventa.

Czollek, Max/Kaszner, Corinne (2021): Pluralität zweiter Stufe. Zu einem Denken des Radical Diversity. Magazin. Renk, S. 130-145.

Dershowitz, Alan M. (2017): Warum müssen sich Frauen zwischen Feminismus und Zionismus, aber keinem anderen "ismus" entscheiden? https://de.gatestoneinstitute.org/10140/feminismus-zionismus [Zugriff: 23.06.2022].

Fuchs, Brigitte/Habinger, Gabriele (Hrsg.) (1996): Rassismen und Feminismen. Wien: Promedia.

Gelbart, Nathan (2016): Israelboykott ist kein Grundrecht. Warum das spanische Verfassungsgericht zu recht BDS als diskriminierend einstuft: https://www.juedische-allgemeine.de/politik/israelboykott-ist-kein-grundrecht/ [Zugriff: 22.06.2022].

Gürses, Hakan (2004): Das „untote" Subjekt, die „ortlose" Kritik. In: Perko, Gudrun/Czollek, Leah Carola (Hrsg.): Lust am Denken: Queeres jenseits kultureller Verortungen. Das Befragen von Queer-Theorien und queerer Praxis hinsichtlich ihrer Übertragbarkeit auf andere Sphären als Sex und Gender. Köln: Papy Rossa, S. 140-158.

Haug, Franziska (2018): Antisemitismus – ein Nebenwiderspruch in Queerfeministischen Diskursen? In: Theorie, Kritik & Aktion Berlin/Autonome Neuköllner Antifa/Andere Zustände ermöglichen/Deutschland demobilisieren (Hrsg.): (K)eine Diskussion! Antisemitismus in der Radikalen Linken, Berlin. https://keinediskussion.noblogs.org/files/2018/01/K_eine-Diskussion-web.pdf [Zugriff: 22.06.2022].

Heilbronn, Christian/Rabinovici, Doron/Znaider, Natan (Hrsg.) (2019): Neuer Antisemitismus? Fortsetzung einer globalen Debatte. Berlin: Suhrkamp Verlag.
Heschel, Susannah (1994): Konfiguration des Patriarchats, des Judentums und des Nazismus im deutschen feministischen Denken. In: Kohn-Ley, Charlotte/Korotin, Ilse (Hrsg.): Der feministische ‚Sündenfall'. Antisemitische Vorurteile in der Frauenbewegung. Wien: Picus, S. 160-184.
hooks, bell (1996): Sehnsucht und Widerstand. Kultur. Ethnie. Geschlecht. Berlin: Orlanda.
Hügel-Marshall, Ika (1998): Daheim unterwegs. Ein deutsches Leben. Berlin: Orlanda
Hügel-Marshall, Ika Lange, Chris/Ayim, May/Bubeck Ilona/Aktaş, Gülşen/Schultz, Dagmar (Hrsg.) (1993): Entfernte Verbindungen. Rassismus, Antisemitismus, Klassenunterdrückung. Berlin: Orlanda.
Hume, Tim (2020): More Than 80 Polish Towns Have Declared Themselves ‚LGBTQ Free Zones'.www.vice.com/en_us/article/xgq8mq/european-parliamenttells-poland-to-stop-declaring-lgbtq-free-zones?fbclid=IwAR1YfRrwKNGSJSzUZiE-0elFJFr7SV6-Kl2u5GbsyYGdt4-GTrGjcy1Jpv40 [Zugriff: 22.06.2022].
Internationales Institut für Bildung, Sozial- und Antisemitismusforschung e.V. (Hrsg.) (2018): Die antisemitische Boykottkampagne BDS. Gegen Frieden und Zwei-Staaten-Lösung. Für Delegitimierung und Zerstörung Israels. Eine Handreichung. Berlin.
Jacoby, Jessica/Magiriba Lwanga, Gotlinde (1990): Was ‚sie' schon immer über Antisemitismus wissen wollten, aber nie zu denken wagten. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 27/90, Hrsg. Sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis für Frauen e.V. Köln Eigenverlag: S. 95-105.
Janssen-Jurreit, Marie-Louise (1976): Sexismus. Über die Abtreibung der Frauenfrage. Zürich: Buchclub Ex Libris.
Joseph, Gloria (1993): Weiße steigen auf, Schwarze überleben. In: Joseph, Gloria (Hrsg.): Schwarzer Feminismus. Theorie und Politik afroamerikanischer Frauen. Berlin: Orlanda, S. 113-135.
Kohn-Ley, Charlotte (1994): Antisemitische Mütter – Antizionistische Töchter? In: Kohn-Ley, Charlotte/Korotin, Ilse (Hrsg.): Der feministische Sündenfall. Antisemitische Vorurteile in der Frauenbewegung. Wien: Picus, S. 109-230.
Kohn-Ley, Charlotte/Korotin, Ilse (Hrsg.) (1994): Der feministische Sündenfall. Antisemitische Vorurteile in der Frauenbewegung. Wien: Picus.
Konduk, Kader (1996): Unterschiede verbünden. Von der Instrumentalisierung von Differenzen. In: Fuchs, Brigitte/Habinger, Gabriele (Hrsg.): Rassismen & Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen. Wien: Promedia, S. 233-239.
Kracher, Veronika (2020): Incels. Geschichte, Sprache und Ideologie eines Online-Kults. Mainz: Ventil Verlag.
Lizas Welt (2016): Eine Verschwörungstheorie namens »Pinkwashing« (https://lizaswelt.net/2016/01/30/eine-verschwoerungstheorie-namens-pinkwashing/ [Zugriff: 23.06.2022].
Lorde, Audre (1993): Zami. Ein Leben unter Frauen. Frankfurt am Main: Fischer.
Mau, Steffen (2008): Europäische Solidaritäten. In: Aus Politik und Zeitgeschichte (APUZ) 21, S. 9-14. http://www.bpb.de/apuz/31218/europaeische-solidaritaeten?p=all [Zugriff: 23.06.2022].

Minh-ha, Trinh T. (1996): Über zulässige Grenzen: Die Politik der Identität und Differenz. In: Fuchs, Brigitte/Habinger, Gabriele (Hrsg.): Rassismen & Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen. Wien: Promedia, S. 148-160.

Nussbaum, Martha C. (1999): Gerechtigkeit oder das gute Leben. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Nussbaum, Martha C. (2010): Die Grenzen der Gerechtigkeit – Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Perko, Gudrun (2005): Queer Theorien. Ethische, politische und logische Dimensionen plural-queeren Denkens. Köln: Papy Rossa.

Perko, Gudrun (2020): Social Justice und Radical Diversity: Veränderungs- und Handlungsstrategien. Weinheim/Basel: Beltz/Juventa.

Perko, Gudrun/Czollek, Leah Carola (2014): Das Konzept des Verbündet-Seins im Social Justice als spezifische Form der Solidarität. In: Broden, Anne/Mecheril, Paul (Hrsg.): Solidarität in der Migrationsgesellschaft. Befragung einer normativen Gruppe. Bielefeld: IDA, S. 153-167.

Perko, Gudrun/Czollek, Leah Carola (2022): Lehrbuch Gender, Queer und Diversity. 2. vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage. Weinheim/Basel: Beltz/Juventa.

Perko, Gudrun/Czollek, Leah Carola/Eifler, Naemi (Hrsg.) (2021): Antisemitismus als Aufgabe für die Schulsoziarbeit. Expert_innen im Gespräch. Weinheim/Basel: Beltz/Juventa.

Rommelspacher, Birgit (1995): Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht. Berlin: Orlanda.

Rosenfeld, Alvin H. (2015): Deciphering the New Antisemitism. Bloomington: Indiana University Press.

Secret Feminist Survival Blog (2022): https://www.secret-feminist-survival-blog.com/kompliz-innen-zeigt-euch [Zugriff: 23.06.2022].

Steinke, Ronen (2020a): Terror gegen Juden. Wie antisemitische Gewalt erstarkt und der Staat versagt. Eine Anklage. Berlin/München: Berlin Verlag.

Steinke, Ronen (2020b): Antisemitismus in der deutschen Sprache. Warum es auf die Wortwahl ankommt. Berlin: Duden.

Schwarz-Friesel, Monika (2019): Judenhass im Internet: Antisemitismus als kulturelle Konstante und kollektives Gefühl. Berlin/Leipzig: Hentrich & Hentrich.

Vulkadinović, Vojin Sasa (Hrsg.) (2018): Freiheit ist keine Metapher. Antisemitismus, Migration, Klassismus, Religionskritik. Berlin: Querverlag.

Weltkarte der Homosexualität (o.J.): https://www.watson.ch/international/wissen/966232895-weltkarte-der-homosexualitaet [Zugriff: 23.06.2022].

Young, Iris Marion (1990): Justice and the Politics of Difference. New Jersey: Princeton University Press.

Young, Iris Marion (1996): Fünf Formen der Unterdrückung. In: Nagl-Docekal, Herta/Pauer-Studer, Herlinde (Hrsg.): Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 99-139.

Yuval-Davis, Nira (1996): Frauen und ‚transversale' Politik. In: Fuchs, Brigitte/Habinger, Gabriele (Hrsg.): Rassismen & Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen. Wien: Promedia, S. 217-223.

Woran, wie und wozu zusammenarbeiten? (Das Nachdenken über) Intersektionale Inklusion als Versuch eines Bündnisprojekts

Viktorija Ratković und Rahel More

In diesem Beitrag thematisieren und reflektieren wir ungleiche Machtverhältnisse sowie Prozesse des Otherings beziehungsweise der VerAnderung (vgl. Reuter 2002: 143) in der Wissensproduktion und -vermittlung ausgehend von einer Zusammenführung von Intersektionalität und Inklusion mit Bezügen auf die (Wissenschafts-)Kritik aus Disability Studies und Kritischer Migrationsforschung. Leitend ist für uns die Frage, wie feministische wissenschaftliche Bündnisse unter (sich stetig wandelnden) herausfordernden Bedingungen ermöglicht werden können.

Wir verfolgen das Anliegen, nicht nur die Inhalte, die wir für wichtig erachten, zu vermitteln, sondern mit dem dialogischen Format dieses Beitrags nachvollziehbar zu machen, wie wir als Bündnispartnerinnen in der Wissenschaft mit diesen Inhalten gearbeitet haben und weiterhin arbeiten. Im Zuge unseres Bündnisprojekts bringen wir unsere unterschiedlichen Zugänge und Positionierungen ins Gespräch, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede nicht nur zu verstehen, sondern unter anderem durch kritische Selbstreflexion auch produktiv zu machen. Damit versuchen wir zu einer kritischen Diskussion der bereits existierenden theoretischen Perspektiven beizutragen sowie inter- und transdisziplinäre Anschlusspunkte ausfindig zu machen und zu bearbeiten. Unser Beitrag ist im besten Sinne des Wortes als work in progress zu verstehen; wir erheben also keinen Anspruch auf Ab-Geschlossenheit oder Ein-Deutigkeit. Hingegen ist unser Ziel, Sie/Dich als Leser*in zur kritischen Auseinandersetzung mit den aufgeworfenen Fragen anzuregen und Potenziale sowie Herausforderungen wissenschaftlicher Bündnisse aufzuzeigen, die sowohl Benachteiligungen in den Fokus rücken als auch Privilegierungen hinterfragen. Im Sinne unserer gemeinsamen Arbeitsweise sowie des Formats unseres mündlichen Beitrags im Rahmen der Tagung *A p a r t – Together – Becoming With!* wechseln wir im Text zwischen theoretischen Inputs und Dialog.

Wir beginnen im Folgenden unseren Dialog, indem wir unsere Ausgangspunkte und unsere Zugänge zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit – wie wir sie nennen und weiter unten näher beschreiben – Intersektionaler Inklusion (vgl. More/Ratković 2020). Dann konturieren wir mit theoretischen Bezügen das unserer Argumentation zugrundeliegende Verständnis von Intersektionalität und Inklusion, bevor wir die beiden Konzepte schließlich als In-

tersektionale Inklusion im Dialog zusammenführen und dessen Relevanz für die Erziehungswissenschaft diskutieren. Daran anschließend erläutern wir anhand von Fachliteratur aus Disability Studies und Kritischer Migrationsforschung die in beiden Feldern jeweils geäußerte Wissenschaftskritik sowie ihre politischen Positionierungen und Nähe zu sozialen Bewegungen. Wir zeigen außerdem exemplarisch erste Annäherungen der beiden Wissenschaftsrichtungen auf. In der Folge führen wir unseren (selbst)kritischen Dialog fort, indem wir einen Blick durch die ‚Brille' Intersektionaler Inklusion auf unsere eigene wissenschaftliche Positionierung werfen. Abschließend fassen wir – ebenfalls dialogisch – die Potenziale Intersektionaler Inklusion für wissenschaftliche Bündnisse und Solidarität mit Bezug auf Anregungen aus der Tagungsdiskussion zusammen.

1. Unsere Ausgangspunkte und Zugänge zu Intersektionaler Inklusion

Mit Intersektionaler Inklusion nehmen wir Bezug auf die Reproduktion kategorialer Zuschreibungen durch das Reduzieren komplexer Benachteiligungsmechanismen auf vermeintlich eindimensionale Kategorien (etwa Behinderung oder Geschlecht oder Migration). Der Begriff umfasst den Versuch, mehrdimensionale Benachteiligungen, aber auch Privilegierungen unterschiedlicher Akteur*innen auf allen Ebenen der Wissensproduktion und -vermittlung in den Blick zu nehmen. Gegebenenfalls kann eine positive Definition Intersektionaler Inklusion, im Sinne eines Aufzeigens von Potenzialen für Bündnisse, solidarische Entwicklungen in der Wissensproduktion und -vermittlung anregen.

Rahel: Wir bearbeiten in unserem Tagungsbeitrag sowie auch im Rahmen unseres wissenschaftlichen Bündnisses der letzten Jahre Inklusion aus einer intersektionalen Perspektive. Wie hat sich denn dein Zugang dazu gestaltet?

Viktorija: Meine Herkunftsdisziplin ist an sich die Medien- und Kommunikationswissenschaft, ich habe allerdings auch früh damit angefangen, mich vor allem mit Inhalten der Migrationsforschung auseinander zu setzen. Meine ‚Karriere' in der Wissenschaft war und ist vielfach durch prekäre Arbeitsverhältnisse geprägt, das heißt, ich habe häufig die Stelle gewechselt und damit auch jeweils unterschiedliche Disziplinen und Kontexte kennen gelernt. Diese Wechsel waren zwar durch äußere Umstände bedingt, haben mich aber auch immer wieder beflügelt und im besten Sinne des Wortes auch herausgefordert. Aufgrund der Stellenprofile und vor allem auch bedingt durch die jeweiligen Kolleg*innen sind dann aber auch Inhalte der Frauen- und Geschlechterfor-

schung, der Friedens- und Konfliktforschung, der Cultural Studies, der Postcolonial Studies, der Erziehungs- und Bildungswissenschaft und zuletzt auch der Decolonial Studies dazu gekommen. Mich hat dabei immer interessiert, diese Perspektiven zusammen zu denken, auch im Sinne einer produktiven gegenseitigen Herausforderung.

Wir beide sind ja inzwischen seit einigen Jahren Kolleginnen am Institut für Erziehungswissenschaft und Bildungsforschung der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt. Du bist am Arbeitsbereich Sozialpädagogik und Inklusionsforschung tätig, ich am Zentrum für Friedensforschung und Friedensbildung. Deine Schwerpunkte fand ich schon länger spannend, und ich habe dann bei einer von dir mitorgansierten Tagung zum Thema Dis/Ability und Räume das Feld der Disability Studies näher kennengelernt. Diese Tagung war für mich in zweifacher Hinsicht erkenntnisreich: Zum einen sind mir sehr viele Parallelen zwischen den Ansätzen und Fragen der Disability Studies und der Kritischen Migrationsforschung aufgefallen, zum anderen ist mir klar geworden, dass ich auf keiner der Tagungen, an denen ich bis dahin teilgenommen habe, Vortragende mit sichtbaren Behinderungen wahrgenommen habe.

Vor allem Letzteres war für mich ein einschneidendes Erlebnis: Ich bin ja nun seit fast 20 Jahren in der Wissenschaft tätig, habe Tagungen in allen oben genannten Bereichen – die sich jeweils als kritisch verstehen und vielfach gerade Formen der Exklusion und Prozesse des Othering thematisieren – besucht und zum Teil mitorganisiert, aber mich dabei nicht mit Fragen der Inklusion von behinderten Vortragenden oder allgemeiner Barrierefreiheit auseinandergesetzt. Auch wurde bei keiner dieser Tagungen Gebärdensprach- und Schriftdolmetschung eingesetzt. Das hat mich vor allem auch deshalb zum Nachdenken angeregt, weil ich laufend thematisiere und kritisiere, dass bisher keine*r meiner Professor*innen oder Vorgesetzten über Migrationserfahrung verfügt (abseits von der Migration von Deutschland nach Österreich), aber ich mich bislang nie gefragt habe, wie es sein kann, dass niemand von ihnen eine Person mit (sichtbarer) Behinderung ist. Daraus ist der Wunsch erstanden, diese Themen mit dir durchzudenken.

Rahel: Mit Fragen der Inklusion und Exklusion von behinderten Menschen beschäftige ich mich aufgrund meines akademischen Hintergrunds in der Sozial- und Inklusionspädagogik sowie den Disability Studies im Grunde seit meinem Studium. Auch wenn ich mich wissenschaftlich schon eine Weile mit dem Zusammenwirken und den komplexen Wechselwirkungen von Behinderungen und weiteren Dimensionen beschäftige, die zu Privilegierung oder eben auch Marginalisierung führen können, hat unsere Zusammenarbeit zu einem sehr viel stärkeren Fokus meinerseits auf Intersektionalität geführt. Insbesondere wurde ich auf die Relevanz von Intersektionalität auch durch meine Dissertationsstudie empirisch aufmerksam, in der ich Dis/Ability, Mutterschaft und Vaterschaft im Kontext Sozialer Arbeit erforscht habe (vgl. More 2021a). Es zeigte sich in der unter anderem auch in Zusammenarbeit mit einer Refe-

renzgruppe (vgl. Flieger 2007) bestehend aus Menschen mit sogenannten Lernschwierigkeiten durchgeführten Studie, dass das intersektionale Zusammenwirken von Geschlecht, Armut und (Nicht-)Behinderung für die generelle gesellschaftliche Erwartung elterlicher Fähigkeit bzw. Unfähigkeit bestimmter Gruppen, aber auch für konkrete Erwartungen diverser Fachkräfte gegenüber Müttern und Vätern mit Lernschwierigkeiten, eine wesentliche Rolle spielt.

Mein Zugang zu Intersektionaler Inklusion als Zusammendenken von Intersektionalität und Inklusion kam vor allem durch die Vorbereitung für unsere gemeinsame Arbeit an einem Beitrag für die Zeitschrift GENDER (vgl. More/ Ratković 2020) zustande. In unserer gemeinsamen Arbeit nehmen wir Inklusion aus einer intersektionalen Perspektive in den Blick, um ebendiese mehrdimensionalen Benachteiligungen und Privilegierungen kritisch zu beleuchten und ihre Potenziale und Hindernisse für Inklusion zu diskutieren. Um unseren Zugang näher zu erläutern, ist es nun aber wesentlich, kurz darzulegen auf welches Verständnis von sowohl Inklusion als auch Intersektionalität wir uns beziehen.

2. Konturierung von Intersektionalität und Inklusion

In unseren Überlegungen zu Intersektionaler Inklusion beziehen wir uns zunächst auf Intersektionalitätstheorie, die sich überschneidende und widersprüchliche Dynamiken von Differenz und Gleichheit durch eine kritische Analyse politischer und struktureller Ungleichheiten aufzeigt. Schwarze Feministinnen greifen seit Jahrzehnten auf intersektionale Rahmenkonzepte zurück, um auf mehrdimensionale Diskriminierungserfahrungen Schwarzer Frauen aufmerksam zu machen (vgl. Bailey/Mobley 2019). Insbesondere Crenshaw (1989) prägte den Begriff der Intersektionalität durch den Vergleich mehrdimensionaler Diskriminierung mit einer Straßenkreuzung).

Carbado, Crenshaw, May und Tomlison (2013) verstehen Intersektionalität rückblickend auf die Entwicklungen des Konzepts über diverse Disziplinen und nationale Kontexte hinweg sowohl als soziale Bewegung als auch als heuristisches Werkzeug. Ihnen zufolge sind Intersektionalität und sozialer Wandel untrennbar miteinander verknüpft. Intersektionalität ist in den vergangenen Jahrzehnten zu einem zentralen Bestandteil (gesellschafts)kritischer Wissenschaft geworden, und Cho, Crenshaw und McCall (2013) verweisen in diesem Zusammenhang sogar auf ein sich fortlaufend etablierendes Feld an Intersectionality Studies.

Im deutschsprachigen Raum wurde Intersektionalität zunächst Ende der 1990er Jahre in der Frauen- und Geschlechterforschung aufgegriffen, erhielt aber bald auch darüber hinaus zunehmende Aufmerksamkeit (Baldin 2014; Walgenbach 2011). Laut Walgenbach (2011; 2014) beziehen sich Erziehungs-

wissenschaftler*innen seit den frühen 2000er Jahren explizit auf Intersektionalität. Aktuell findet Intersektionalitätsforschung im deutschsprachigen Raum vorwiegend in den Gender Studies und im Rahmen Interkultureller Pädagogik statt, wobei in den intersektionalen Analysen bislang vor allem die Überschneidungen von Gender, Race und Class untersucht werden. Aber auch Vertreter*innen der deutschsprachigen Disability Studies haben in den letzten 20 Jahren damit begonnen, ihre Forschung explizit intersektional auszurichten. Intersektionen von Geschlecht und Behinderung wurden jedoch wie Köbsell (2007) beschreibt, bereits ab den 1980ern von behinderten Frauen thematisiert, die sich als aktivistische Bewegung organisierten. Raab und Ladder (2022) halten fest, dass ab den 2000er Jahren Intersektionalität mit Bezug auf Gender und Queer Studies in diversen Publikationen und Tagungen im Feld der Disability Studies aufgegriffen wird. Zugleich nimmt Pieper (2022) in den Disability Studies zunehmend interkulturelle Ansätze, kritische Rassismusforschung und Fluchtforschung wahr.

Mit zunehmendem (internationalen) Interesse an, sowie zunehmender Rezeption von Intersektionalität äußerten u.a. Schwarze Feminist*innen auch Kritik an der Delokalisierung und Entpolitisierung des Konzepts. Diese Kritik richtete sich insbesondere an den (europäischen) Feminismus weißer Wissenschaftler*innen (vgl. Bilge 2013; Carbado 2013; Davis 2020). Zu den teils kontrovers geführten Debatten über Intersektionalität zählt auch die Auseinandersetzung mit strukturellen und identitären Aspekten des Konzepts (vgl. Carastathis 2014). Nicht zuletzt gerieten damit Fragen von Wissen und Macht in den Fokus kritischer Diskussionen, etwa die zunehmende Asymmetrie zwischen einem Anspruch sozialen Wandels und einer Instrumentalisierung von Intersektionalität zum Zwecke (individuellen) akademischen Erfolges von Wissenschaftler*innen. So kreiden Kritiker*innen jenen Forscher*innen, die Intersektionalität lediglich für die eigene, karrierebezogene Wissensproduktion heranziehen, an, mit ihrer Forschung gerade nicht zu einem Abbau von Macht-, Herrschafts- und Gewaltstrukturen beizutragen/beitragen zu wollen (vgl. Bilge 2013). Zugleich finden sich in den Disability Studies ähnliche kritische Überlegungen, nämlich bezogen auf Sprecher*innenpositionen, Zugangs- und Machtverhältnisse von behinderten und nichtbehinderten Menschen (vgl. Bruhn/Homann 2022).

Neben der Intersektionalitätstheorie beziehen wir uns in unserem kritischen Dialog auch auf das in der (nicht nur deutschsprachigen) Erziehungswissenschaft vieldebattierte Konzept der Inklusion. Insbesondere seit der Einführung des Übereinkommens der Vereinten Nationen über die Rechte von Menschen mit Behinderungen (vgl. United Nations 2006), ist Inklusion als menschenrechtlicher Grundsatz aus der Erziehungswissenschaft nicht mehr wegzudenken. Theoretische Debatten über Inklusion haben ihre Wurzeln in einer Soziologie der Ungleichheit und erweitern den lange vorherrschenden Fokus auf Integration im Sinne einer Anpassung von Individuen oder Gruppen

an hegemoniale Verhältnisse. Im Gegensatz zur Integration eröffnet Inklusion Möglichkeiten zur kritischen Hinterfragung binärer Kategorisierungen und Prozesse des Othering (vgl. Degener/Mogge-Grotjahn 2012).

Im deutschsprachigen Raum ist Inklusion (wie zuvor auch Ansätze der Integration) in der erziehungswissenschaftlichen Fachdebatte von einer Pädagogik der Vielfalt geprägt (vgl. Prengel 2018). Dabei geht es gerade um das Zusammenführen weitgehend getrennter pädagogischer Bewegungen: interkultureller Pädagogik, feministischer Pädagogik und integrativer Pädagogik. Laut Prengel (ebd.) ist den, paradoxerweise meist separat konzipierten, Zielgruppen dieser pädagogischen Bewegungen – Mädchen/Frauen, behinderte Menschen und kulturell marginalisierte Menschen – Othering und Diskriminierung gemeinsam. Ziel der jeweiligen Pädagogik sei ihr zufolge die Bemühung, Hierarchien zu hinterfragen und abzubauen, und dabei müsse vor allem pädagogisches Denken als wesentlicher Aspekt einer Erziehung zum Anderssein immer wieder kritisch in den Blick genommen werden.

Graumann (2018) sieht Inklusion als ein Ziel, das die Gesellschaft nie erreichen kann, das aber im Sinne einer Utopie als Orientierung für die pädagogische Praxis und für eine Erziehung zu Solidarität dienen sollte. Sie stimmt mit Degener und Mogge-Grotjahn (2012) überein, wonach politische Debatten über eine solidarische Gesellschaft, die auf mehrdimensionale Diskriminierung achtet, notwendig sind. Aus Sicht der Disability Studies ist Inklusion als Menschenrecht insofern als universelle Zielvorstellung zu befürworten, als diese vom Gedanken des Zuganges und der Barrierefreiheit für alle Menschen getragen wird. Hingegen gibt es durchaus Positionen in den Disability Studies, die einem universellen Inklusionsanspruch kritisch gegenüberstehen. Dabei geht es etwa um Personengruppen, die in bestimmten Settings nicht inkludiert werden möchten (zum Beispiel gehörlose Menschen, die sich stark für den Erhalt ihrer Sprachkultur einsetzen), die Vereinnahmung von Inklusion im Sinne von Political Correctness sowie durch neoliberale Politik, die Inklusion mit Leistungszwang verknüpft (vgl. Tillmann 2022).

Integration und Inklusion werden auch in der Kritischen Migrationsforschung kontrovers debattiert. Die Forderung nach der Ermöglichung von Teilhabe im Kontext von Migration wurde (ähnlich wie Forderungen behinderter Menschen in der ursprünglichen Integrationsbewegung) zunächst von den Zugewanderten selbst gestellt. Unter dem Begriff der Integration hat sich diese Forderung jedoch über die Jahre umgekehrt: Unter Integration werden nun Anpassungsleistung von Migrant*innen an die dominierende Gesellschafts- bzw. Kulturform verstanden. Der Kritik an dieser Verkehrung wird in der Kritischen Migrationsforschung gerade mit dem Begriff Inklusion zu begegnen versucht, mit dem die Forderung nach Teilhabe wieder in den Blick gerückt werden soll. Dabei wird allerdings auch kritisch festgestellt, dass die häufige Reduzierung der Inklusionsdebatten auf behinderte Menschen für Menschen mit Migrationserfahrung wiederum exkludierend wirken kann (Yildiz 2015).

Die vielfältigen Perspektiven auf Inklusion (unter anderem Boger 2017; Dederich 2020; Trescher 2018) können im Rahmen dieses Beitrags nur sehr verkürzt wiedergegeben werden. Der Fokus soll im Folgenden vielmehr auf dem Zusammenführen und -denken von Intersektionalität und Inklusion liegen.

3. Zusammenführen und -denken von Intersektionalität und Inklusion – Was meint Intersektionale Inklusion?

Durch ihren Fokus auf verschiedene Dimensionen von Ungleichheit und Diskriminierung sowie ihren jeweiligen politischen Kontext, haben Intersektionalität und Inklusion eine gemeinsame Basis. Intersektionalität – wie oben angeführt unter anderem als soziale Bewegung und heuristisches Werkzeug verstanden – macht Zusammenhänge und Wechselwirkungen ein- und ausschließender Strukturen sowie sozialer Kategorisierungen sichtbar. Inklusion als (nicht nur pädagogische) Handlungsorientierung und Menschenrecht verweist auf die Forderung nach einer inklusiven Gesellschaft, deren verschiedene Bereiche für alle Menschen mit vielfältigen Hintergründen und Bedürfnissen zugänglich sein müssen. Anhand dieser Bezüge führen wir nun unseren Dialog fort, um die Relevanz eines Zusammenführens und Zusammendenkens der beiden Konzepte aus unserer Perspektive zu erläutern.

Viktorija: Rahel, erzähle bitte näher davon, was es mit Intersektionaler Inklusion aus unserer Sicht auf sich hat. Warum dieser Begriff und vor allem: worauf wollen wir mit Intersektionaler Inklusion hinaus?

Rahel: Hier muss ich zunächst noch einmal etwas ausholen. Es geht uns darum zu betonen, dass (Erziehungs-)Wissenschaft kritische und mitunter auch politische Positionierungen braucht, um Hegemoniekritik zu üben und nicht zuletzt ihre eigenen Modi der Wissensproduktion und -vermittlung in den Blick zu nehmen. Deshalb beziehen wir uns mit den Disability Studies und der Kritischen Migrationsforschung auf zwei Wissenschaftsrichtungen, die zum einen strukturell im deutschsprachigen Raum häufig in der Erziehungswissenschaft angesiedelt sind und zum anderen, wie wir es auch aus der feministischen Debatte zu situiertem Wissen kennen (vgl. dazu etwa Haraway 1988), Positionierungen und Verstrickungen der Forschenden selbst in die existierenden Machtverhältnisse zu hinterfragen und auch anzufechten versuchen. Dabei spielt aber nie nur eine Dimension von Privilegierung oder Marginalisierung eine Rolle, sondern immer mehrere in ihren Wechselwirkungen und Überschneidungen. Es fällt auf, dass bis vor wenigen Jahren und mit Ausnahmen die deutschspra-

chigen Disability Studies Migration und/oder Race als relevante Dimension kaum mitdenken. Dazu später noch mehr. Seit kurzem werden in den Disability Studies Verstrickungen von Rassismus und Ableismus (Ableism) in den Blick genommen (für eine erste Übersicht siehe Pieper 2022).

Viktorija: Umgekehrt haben die Anliegen behinderter Personen in der Kritischen Migrationsforschung eine eher marginale Bedeutung. Und gleichzeitig wird auch in der Kritischen Migrationsforschung die Notwendigkeit von intersektionalen Betrachtungen laufend betont – um sich dann wiederum auf Migration plus (Geschlecht, Alter, vielleicht Klasse) zu fokussieren. Das zeigt sich dann eben nicht nur daran, dass es in der Kritischen Migrationsforschung kaum wissenschaftliche Beiträge zu der Schnittstelle von Migration und (Dis-)Ability gibt, sondern – wie schon weiter oben angesprochen – auch an der Tatsache, dass auch Tagungen der (Kritischen) Migrationsforschung kaum bis keine Rücksicht auf die Präsenz von behinderten Vortragenden und Barrierefreiheit nehmen.

Ausschlüsse betreffen dann aber wiederum nicht nur behinderte Menschen, sondern alle, die nicht (fest) im Wissenschaftssystem verortet sind – und gerade auch jene, über die bei diesen Tagungen häufig gesprochen wird. Die Ironie liegt dann in der Folge darin, dass ‚die Etablierten' sich gegenseitig darin bestärken, dass man ‚die Marginalisierten' jedenfalls inkludieren muss – etwa Migrant*innen, People of Color, behinderte Menschen, Studierende oder prekarisierte Wissenschafter*innen. Häufig findet dadurch erneut VerAnderung statt, die mit exkludierenden Praktiken einhergeht und durch strukturelle Verfehlungen legitimiert wird. Die (fehlende) (Selbst-)Reflexion der eigenen Verantwortung, Handlungsspielräume und Verstrickungen führen dann meist eher zu Ohnmacht als zu Aktion. Wir würden ja gerne, aber wir können ja nicht!

Rahel: Inklusion beziehungsweise Barrierefreiheit muss dann wiederum von Einzelpersonen eingefordert werden und die strukturelle Diskriminierung gerät aus dem Blick. Hier kann ein intersektionales Inklusionsverständnis ansetzen. Um es kurz zusammenzufassen: Intersektionalität bringt als analytische Sensibilität und auch als soziale Bewegung in ihrem untrennbaren Verhältnis zur Forderung nach sozialer Veränderung Inklusion als Menschenrecht und einen kritischen Blick auf mehrdimensionale Privilegierung/Marginalisierung zusammen. Da wir für ein intersektionales Verständnis von Inklusion argumentieren, betonen wir auch die Verflechtung von Theorie und jenen sozialen Bewegungen, die machtkritische Verständnisse von Intersektionalität und Inklusion entwickelt und/oder geprägt haben. Die Verbindung von Intersektionalität und Inklusion ergibt demnach Intersektionale Inklusion. Inklusion als Utopie und Leitbegriff in der Einforderung von Menschenrechten und gesellschaftlicher Solidarität muss immer Bezug auf Intersektionalität nehmen, kann nie in allen Bereichen gleichzeitig zur Gänze erreicht werden, aber dient der

Orientierung. Es braucht intersektionale Allianzen und Solidarität in der Wissenschaft sowie zwischen und innerhalb von sozialen Bewegungen. Behinderte Frauen und Migrant*innen haben beispielsweise immer wieder betont, dass ihre Anliegen und Lebensrealitäten kein zentrales Thema der Frauenbewegungen und Gender Studies waren und es zum Teil noch immer nicht sind.

Ergänzend bleibt hier festzuhalten, dass die deutschsprachige Inklusionsdebatte nach wie vor auf die Umsetzung der Menschenrechte von behinderten Menschen reduziert wird, insbesondere im Kontext schulischer Bildung (vgl. Bittlingmayer/Sahrai 2017). Diese Engführung des Inklusionskonzepts steht in einem klaren Widerspruch zu Inklusion als universal geltendem Menschenrecht und lässt zudem Intersektionalität außer Acht. Ausgehend von diesen Einschränkungen sehen wir die Notwendigkeit, Inklusion aus einer intersektionalen Perspektive zu konzeptualisieren.

Da laut Carastathis (2014) intersektionale Zugänge mit sozialen Bewegungen verknüpft sind und politische Solidarität fördern, sind sie grundlegend inklusiv und haben das Potenzial, Räume und Erfahrungen zu beleuchten, die sonst unsichtbar bleiben würden. Wie Bailey und Mobley (2019) jedoch argumentieren, sind verschiedene akademische Disziplinen, die aus sozialen Bewegungen hervorgegangen sind (wie Black Studies und Disability Studies), an ihren Überschneidungen bisher nicht ausreichend inklusiv gewesen. Verbindungen zwischen Rassismus, Sexismus und Disablism sowie Ableism wurden sowohl in den Black Studies als auch in den Disability Studies oft eher implizit als explizit hergestellt (vgl. ebd.). Wir betonen, dass dies auch für die Schnittmengen von Kritischer Migrationsforschung und Disability Studies gilt.

4. Wissenschaftskritik aus Disability Studies und Kritischer Migrationsforschung

Disability Studies und Kritische Migrationsforschung üben einerseits Wissenschaftskritik und zeigen andererseits Alternativen zu hegemonialen Perspektiven auf Behinderung beziehungsweise Migration – und ihren Intersektionen – auf (vgl. More/Ratković 2020). Dafür ist ihre Nähe zu sozialen Bewegungen grundlegend. Sowohl die sozialen Bewegungen als auch die akademischen Disziplinen haben historisch jedoch in unterschiedlichem Maße feministische Bezüge hergestellt. Während Frauen schon lange in und rund um die betreffenden sozialen Bewegungen und Wissenschaftsbereiche aktiv sind (vgl. Huth-Hildebrandt 2002; Köbsell 2007), hat die Priorisierung der jeweiligen „Masterkategorie“ (Raab 2012: 6), d.h. der Fokus auf einen ausgewählten Aspekt (Geschlecht, Migration, Dis/Ability etc.), oft hemmend auf die Anliegen von Frauen sowie für die Umsetzung intersektionaler Ansätze gewirkt.

Dies zeigt sich auch in der weitgehend separaten Akademisierung von Gender Studies, Migrationsforschung und Disability Studies. Während Gender Studies seit den 1980ern durch Professuren im deutschsprachigen Raum akademisch sichtbar sind sowie seit den 2000ern (vereinzelte) Professuren für Disability Studies existieren, gibt es bislang keine Professur für feministische oder queere Disability Studies (vgl. Raab/Ledder 2022). Professuren für Migrationsforschung sind dagegen häufig mit bestimmten Schwerpunkten verknüpft, etwa Flucht, Integration oder Familie, vereinzelt auch mit Diversität und Inklusion.

Die Wissenschaftskritik aus Disability Studies und Kritischer Migrationsforschung reicht von Forderungen nach dem Abbau hegemonialer Machtverhältnisse in der Forschung bis zu einem radikalen Infragestellen von Praktiken des Othering und der Objektivierung durch pädagogische Diskurse (vgl. Dederich 2010; Kalpaka/Mecheril 2010). Die dadurch ausgedrückte Hegemoniekritik sollte ein zentrales Anliegen der Erziehungswissenschaft sein (vgl. auch Schmitt/Uçan 2021), genauso wie die Anerkennung und bewusste Verankerung unterdrückten Wissens in der Forschung und Lehre. Ein wichtiger Aspekt der Disability Studies ist die Forderung nach der Besetzung leitender wissenschaftlicher Positionen in diesem Bereich durch behinderte Wissenschaftler*innen und die aktive Beteiligung von behinderten Menschen an der Forschung (vgl. Bruhn/Homann 2022; Hermes 2006). Durch diese Forderungen und Debatten werden die Positionen, aus denen heraus Wissen generiert wird, sowie exkludierende Strukturen in der Hochschullandschaft in den Blick genommen (vgl. Bruhn/Homann 2022; Campbell 2009).

In ähnlicher Weise befasst sich die Kritische Migrationsforschung mit der Positionierung der Forschenden, nicht zuletzt auch damit, ob ihnen selbst (oder ihren Vorfahr*innen) ein Migrationshintergrund zugeschrieben wird. Im Mittelpunkt der Wissenskritik der Kritischen Migrationsforschung steht die Rolle der (Sozial-)Wissenschaft in der Aufrechterhaltung hegemonialer Ungleichheitsverhältnisse. Ausgehend von feministischen und postkolonialen Theorien werden Ideologien wissenschaftlicher Objektivität in Frage gestellt und die Funktion der Wissenschaft in der Stabilisierung androzentrischer, rassistischer und kolonialer Herrschaftsordnungen sowie der Marginalisierung emanzipatorischer Praktiken in den Blick genommen (vgl. Braun et al. 2018).

Parallelen in der Entwicklung sowie inhaltliche Schnittstellen von Disability Studies und Kritischer Migrationsforschung blieben lange unbeachtet (vgl. Gummich 2010; Köbsell/Pfahl 2015). Erst in den letzten Jahren gab es inhaltliche Annäherungen und Verschränkungen, die scheinbar durch die seit 2015 stark diskutierten Fluchtbewegungen nach Europa beflügelt wurden – gerade weil für viele Forscher*innen Migration und Flucht erst mit diesen in den Blick gerieten (vgl. Wansing/Westphal 2019). Diese Entwicklungen sind zum einen im Sinne Intersektionaler Inklusion begrüßenswert, zum anderen muss der anhaltenden ‚Hype' um Migrationswissen und die damit einhergehende Instrumentalisierung der Migrationsforschung durch die europäische Grenzpolitik

mit Vorbehalt betrachtet werden (vgl. Braun et al. 2018). Wichtige Verknüpfungen von Kritischer Migrationsforschung und Disability Studies liegen unter anderem durch die wissenschaftlichen Arbeiten von Wansing und Westphal (2014a; 2019) vor. Für sie ist das Ziel kritischer Wissenschaft sowohl zu Behinderung als auch zu Migration zu verstehen, wie „Chancengleichheit hergestellt, Diskriminierung und Ausgrenzung vermieden und gleichberechtigte Teilhabe für alle Menschen in allen Lebensbereichen verwirklicht werden kann" (Wansing/Westphal 2014b: 17). In der Intersektionalitätsforschung liege die Möglichkeit, Ideen aus den Disability Studies und der Kritischen Migrationsforschung zusammenzuführen und gesellschaftliche Positionierungen und Lebensrealitäten von Menschen vor dem Hintergrund des Zusammenspiels verschiedener Kategorien zu beleuchten (vgl. ebd.).

Intersektionale Inklusion bietet für eine solche Zusammenführung eine kritische Analyseperspektive. Wir plädieren vor allem dafür, die Frage nach der (häufig eher impliziten) Klassendynamik, die sich mit Geschlecht, Behinderung, Race und/oder Migration überschneidet, explizit mit zu berücksichtigen. Ein niedriger sozioökonomischer Status ist mit einem niedrigen Einkommen und einem Mangel an (Bildungs- und Erwerbs-)Chancen verbunden, von denen behinderte Frauen und Migrantinnen in hohem Maße betroffen sind. Die Überschneidungen der Strukturen, die zu mehrdimensionalen Benachteiligungen bestimmter Gruppen oder Menschen führen, werden aber häufig übersehen (vgl. Afeworki Abay/Schülle/Wechuli 2021; Amirpur 2016; Pieper/Mohammadi 2014). Garske (2013) stellt fest, dass soziale Klasse zwar häufig als wichtiger Aspekt intersektionaler Analyse genannt wird, aber nur wenige Studien sich explizit auf Class im Zusammenspiel mit anderen Formen der strukturellen Marginalisierung (oder Privilegierung) konzentrieren. So gibt es etwa kaum intersektionale Forschung zu Behinderung, die explizit die soziale Klasse in die Analyse einbezieht (vgl. Raab 2007). Intersektionalität kann als Möglichkeit dienen, Klasse (wieder) in die kritische Sozialanalyse zu integrieren. Walgenbach (2011) weist darauf hin, dass die auf Migration fokussierte Erziehungswissenschaft bereits intersektionale Analysen von Klasse, Migration und Geschlecht gewinnbringend kombiniert hat und dadurch sowohl geschlechtsspezifische kulturelle Kategorisierungen als auch die Homogenisierung von sozialen Gruppen dekonstruiert werden können.

5. Intersektionale Inklusion als (Selbst-)Kritik

An dieser Stelle setzen wir basierend auf den hergestellten Bezügen unsere Überlegungen zur Intersektionalen Inklusion fort. Wir gehen dafür erneut in den kritischen Dialog und beschäftigen uns weiterführend mit der Frage, was Intersektionale Inklusion als kritische Analyseperspektive zu erziehungswis-

senschaftlicher Forschung und Lehre beitragen kann und inwiefern sich durch und mithilfe von Intersektionaler Inklusion hegemoniale Muster der Wissensproduktion und -vermittlung hinterfragen, aufbrechen und verändern lassen.

Rahel: Viktorija, was offenbart die ‚Brille' der Intersektionalen Inklusion, wenn frau mit dieser auf Forschung und Lehre blickt?

Viktorija: Gerade am Beispiel von Migrationsforschung und Disability Studies wird vieles deutlich: Einerseits welche Ausschlüsse und Leerstellen jeweils bestehen bzw. was in den Blick gerät/geraten kann, anderseits – und noch wichtiger – welche Parallelen existieren. So steht jeweils meist eine ‚Masterkategorie' im Fokus, die wiederum (wenn überhaupt) häufig nur mit Geschlecht in Verbindung gebracht wird. Berührungspunkte werden nur zögerlich behandelt. Gleichzeitig ist es so, dass Ein- und Ausschlüsse konkrete Menschen klarerweise unterschiedlich betreffen und Kategorien eben gerade in ihren Interdependenzen unterschiedliche Wirkungen entfalten. Erziehungswissenschaftlich gesehen wird etwa am Beispiel der ‚Sonderförderung' für behinderte Kinder und Kinder, denen Migrationshintergrund zugeschrieben wird, deutlich, dass Benachteiligung eben kein eindimensionales und schon gar kein individuelles Problem ist. Gleichzeitig spielt hier auch Geschlecht eine wichtige Rolle, denn ein ‚sonderpädagogischer Förderbedarf' wird häufiger Buben mit Migrationserfahrung zugeschrieben.

Rahel: In den letzten zehn Jahren gab es ja thematische Annäherungen, erste Allianzen, Publikationen und Forschungsprojekte, in denen es um Fragen der Überschneidungen von Geschlecht, Behinderung, Migration/Flucht und sozialer Klasse ging. Gerade die Dimension der sozialen Klasse bleibt aber oft implizit. Die Frage, warum Class in der Forschung (zumindest in jener über Behinderung, aber ich denke, dass trifft weitaus breiter zu) zwar fast immer als wichtig erkannt wird und auch immer als Machtverhältnis wirksam ist, aber selten konkret empirisch aufgegriffen wird, müsste auf jeden Fall breiter diskutiert und auch auf diese Lücke reagiert werden. Und zugleich die Frage danach, wie soziale Klasse im Zusammenspiel mit weiteren Dimensionen sozialer Ungleichheit wissenschaftlich expliziter aufgegriffen werden kann. Nicht zuletzt auch in den Debatten um prekäre Beschäftigungsverhältnisse in der Wissenschaft.

Ein weiterer Aspekt, der durch die ‚Brille' der Intersektionalen Inklusion in den Blick rückt, ist nämlich jener der exkludierenden Rahmenbedingungen von Wissenschaft und Forschung. Dieses Thema behandeln wir im Rahmen unserer Zusammenarbeit als explizit erziehungswissenschaftliches Anliegen, das heißt, es geht uns um die Hindernisse im selektiven und segregierenden Schul- und Bildungssystem von der frühkindlichen Bildung bis hin zur Hochschulbildung. Die existierenden Strukturen führen dazu, dass viele Menschen aufgrund intersektional wirksamer Bildungsbenachteiligungen von einer akademischen Laufbahn und damit auch von der akademischen Wissensproduk-

tion ausgeschlossen werden und, wenn überhaupt, als (marginalisierte) Zielgruppe von Forschung adressiert werden. Zugleich stellen die Disability Studies wie auch die Gender Studies und dekoloniale Ansätze die Dominanz akademischen Wissens gegenüber anderen Wissensformen (etwa aktivistisches Wissen) infrage. Punktuell gibt es Allianzen zwischen nicht-akademischen Akteur*innen (unter anderem Aktivist*innen, soziale Bewegungen, Adressat*innen) und akademischen Wissenschaftler*innen, aber auch die sind nicht frei von Machtasymmetrien, sondern tragen zum Teil zur Verschleierung von Machtverhältnissen bei (vgl. dazu etwa – mit verschiedenen Schwerpunkten – Afeworki Abay/Engin 2019; Goeke 2016; Kremsner/Proyer 2019; More 2021b).

Viktorija: Welche unserer eigenen Verstrickungen offenbart die ‚Brille' der Intersektionalen Inklusion? Oder auch: Welche Hindernisse, welche Potenziale macht die Brille deutlich, wenn es um Bündnisse und Solidarität in der Wissensproduktion und Lehre geht?

Rahel: Hier kann ich unmittelbar an meine letzten Ausführungen anschließen. Um noch einmal konkreter zu werden: In Forschung und Lehre geht es im Zuge der Frage nach Machtverhältnissen und Unterdrückung auch immer um Repräsentanz und Embodiment (vgl. dazu Campbell 2009). In den Disability Studies wird betont, dass behinderte Menschen in gesellschaftskritischer Forschung über Behinderung wegweisend sein müssen und machtvolle Positionen innehaben müssen. Behinderte Frauen sind noch seltener vertreten als behinderte Männer, und die Repräsentation von etwa behinderten Schwarzen Frauen ist – nicht nur in der Wissenschaft – sehr gering. Von aktivistischer Seite wird hier immer wieder Kritik laut. Deshalb muss ich mich als weiße, able-bodied Wissenschaftlerin und Lehrende immer wieder damit auseinandersetzen, inwiefern meine eigene Rolle zur Reproduktion von Machtasymmetrien beiträgt oder ich durch Versuche, als Verbündete von behinderten Menschen zu agieren, diese Verhältnisse verschleiere. Es gibt ja auch keine simple Lösung für diese Herausforderung, sondern dies ist ein fortlaufender Prozess, ein zum Teil unangenehmer und unbequemer Prozess. Das soll und muss er aber auch sein.

Viktorija: Da nehme ich es als Migrantin mit kriegsbedingtem Fluchthintergrund in der Kritischen Migrationsforschung eine andere Position ein – mir wurde noch nie der Vorwurf gemacht, dass ich zu einem Thema arbeite, das gar nicht ‚meines' ist. Was ich aber sehr wohl mehr oder weniger explizit wahrnehme, ist die Unterstellung, ich – oder insgesamt Menschen wie ich – wäre(n) zu involviert, zu betroffen und damit nicht fähig, ‚objektiv' zu den Themen zu forschen, die auch auf persönlicher Ebene mit uns zu tun haben. Besonders heikel – und auch verletzend – ist die Erfahrung, dass die Verweigerung der Auseinandersetzung mit Themen oder Aspekten, die (re)traumatisierend wirken könnten, als Mangel an Bereitschaft, ‚richtige' Wissenschaft zu betreiben,

ausgelegt wird. Denn – so die Haltung der Nicht-Betroffenen – wir müssen das (Debatten, Kritik) halt aushalten, weil das ja zu unserem Beruf gehört!

Gleichzeitig ist mein Status nicht mit jenem von neu Zugewanderten oder Geflüchteten vergleichbar. Und mir ist es abschließend aber auch wichtig, Intersektionale Inklusion nicht als quasi Prüfungsinstanz zu verstehen, das heißt nicht als Test, den man besteht oder nicht. Wir sind in unserem Forschungsalltag vielen Macht-, Herrschafts- und Gewaltverhältnissen ausgesetzt, denen wir vielfach ohnmächtig gegenüberstehen. Da ist die Forderung, eigenes Handeln und Wissen z.B. anhand der Intersektionalen Inklusion kritisch zu hinterfragen, aus meiner Sicht sehr wichtig, weil wir alle einerseits Leerstellen in der Wahrnehmung haben, aber andererseits auch über Privilegien verfügen, die wir einsetzen können und müssen.

Ich verstehe Intersektionale Inklusion aber auch als Brille, die potenzielle Bündnispartner*innen offenbaren kann, d.h. uns erkennen lassen kann, wer zu Verbündeten werden könnte/sollte. Also im Sinne dessen, was ich am Anfang erwähnt habe: Bei der oben genannten Tagung, DISTAnte Räume, von euch ist mir nicht nur klar geworden, wie wenig Behinderung in meiner Arbeit eine Rolle gespielt hat, sondern vor allem, dass Kolleg*innen, die in den Disability Studies unterwegs sind, mit ähnlichen Themen und Ausschlüssen beschäftigt sind wie ich. Und ich denke, dass unsere Diskussion und gemeinsame Auseinandersetzung vor allem Umsetzungsschwierigkeiten offenbart. Gleichzeitig empfinde ich den Versuch, diesen Schwierigkeiten zu begegnen, aber auch als sehr beflügelnd! Denn: Darin zeigt sich ja, dass ich mit meinen Fragen und Problemen nicht allein auf weiter Flur bin. Wir – feministische Wissenschaftler*innen verschiedenster Disziplinen – wollen und können die Probleme gemeinsam durchdenken und im besten Fall angehen. Sich zu überlegen, wer denn in meinen, deinen, unseren Überlegungen (noch) nicht vorhanden ist, das ist der Kern unserer Arbeit. Differenzen und Unvereinbares gibt es weiterhin, und gerade deswegen ist neben den Inhalten auch eine grundsätzliche Haltung der Offenheit und Wertschätzung notwendig, d.h. konkret eine Haltung der gegenseitigen Solidarität, trotz des Konkurrenzdrucks, der auf uns alle ausgeübt wird.

Rahel: Mich beschäftigt fortlaufend die wichtige Frage danach, wie die Wissenschaft ein Nährboden für Bündnisse und Solidarität sein kann, aber auch immer wieder Überlegungen dazu, wie politisch Forschung und Wissenschaft sein müssen. Entsprechend fand ich es sehr bereichernd, dass bei der Tagung *Apart – Together – Becoming With!* genau diese Themen im Fokus standen. Diese Auseinandersetzungen sind nicht neu, aber sie wandeln sich mit den sich stetig verändernden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen – und damit meine ich auch diverse Errungenschaften sozialer Bewegungen, wie etwa das UN Übereinkommen über die Rechte von Menschen mit Behinderungen oder den Zugang von Frauen zur tertiären Bildung, um nur zwei Beispiele zu nennen. Aus feministischer Sicht ist es grundlegend, dass wir die politischen Er-

rungenschaften, bereits existierende theoretische Überlegungen sowie innovative, non-hegemoniale Forschungsansätze würdigen und uns fortlaufend auf sie beziehen, sie zugleich aber auch kritisch diskutieren und in neue Zusammenhänge setzen. Intersektionale Inklusion soll dementsprechend auch nicht das Rad neu erfinden, sondern verstärkte Bezüge herstellen und zur kritischen (Selbst-)Reflexion einladen. Im Sinne einer Würdigung unterschiedlicher Perspektiven, wollen wir abschließend noch einige Eindrücke aus der Diskussion im Rahmen der Tagung *A p a r t – Together – Becoming With!* einfließen lassen.

6. Potenziale Intersektionaler Inklusion für wissenschaftliche Bündnisse und Solidarität – eine Einladung

Achtelik (2019) plädiert in Anlehnung an bell hooks und Chandra Talpade Mohanty (2003, zitiert nach Achtelik 2019: 42) dafür, feministische Solidarität nicht als Voraussetzung für einen gemeinsamen „Kampf“ zu sehen, sondern als dialogisches Ergebnis dieses gemeinsamen Kampfes. Dabei müssen ihrem Verständnis zufolge auch Diversität und Unterschiede Raum haben. Solidarität erfordere Selbstreflexion und Proaktivität und „will durch Aktionen und das Bekunden von Solidarität den Raum für Kommunikation erst schaffen“ (ebd.). So sehen wir Tagungen als Orte, die dazu dienen können, Solidarität sowohl zu bekunden als auch aktiv miteinander zu leben. Im Folgenden gehen wir darauf ein, was wir von der Tagung *A p a r t – Together – Becoming With!* mitnehmen und mit welchen Aspekten wir uns künftig noch mehr auseinandersetzen wollen. Sie/Dich, die*den Leser*in, laden wir gleichzeitig dazu ein, mit uns Kontakt aufzunehmen, wenn Sie/Du an den aufgeworfenen Fragen, Ansätzen und/oder Ideen mit uns weiterdenken möchten/möchtest.

Viktorija: Das Panel, in dem unser Beitrag verortet war, fand ich sehr spannend, denn wir haben unter dem Titel Intersektionale Bündnisse unterschiedliche Perspektiven diskutiert. Leah Carola Czollek und Gudrun Perko sprachen etwa über das Konzept des Verbündet-Seins und Bündnisse als Handlungs- und Veränderungsstrategien. Besonders interessant fand ich Michaela Zöhrers Anregung, konflikthafte Identitäten nicht als Hindernis, sondern als produktive Herausforderung zu verstehen. Michaela Zöhrer kommt ja aus der Friedens- und Konfliktforschung und hat mich mit ihrem Beitrag wieder an das erinnert, was ich in meiner und durch meine wissenschaftliche Lehre zu vermitteln versuche: Nicht Konflikte an sich sind das Problem, denn gerade durch Konflikte können Dinge auch in Bewegung geraten und problematische Umstände geän-

dert werden. Insofern sollte es nicht darum gehen, Konflikte abzuschaffen – auch, weil das gar nicht möglich ist –, sondern darum, Konflikte möglichst gewaltfrei auszutragen.

Andrea Bamberger, die unsere Beiträge im Rahmen der Tagung kommentiert hat, hat wiederum die Potenziale und Risiken von safe spaces im Spannungsfeld von Inklusion und Exklusion thematisiert. Die Debatten um safe spaces finde ich sehr spannend, weil ich mir einerseits Räume wünsche, in denen ich mich sicher und gut aufgehoben fühle. Andererseits beschäftigt mich aktuell auch das für mich neue Konzept der brave spaces, das die Teilnehmerin Maria Zhiguleva kürzlich im Rahmen des Workshops Friedensforschung, Friedensbildung und (De)Kolonialität einbrachte. Sie berief sich dabei auf Brian Araos und Kristi Clemens‘ (2013) Ausführungen dazu, ein Umfeld zu schaffen, in dem sich alle Menschen einbringen können. Das hat mich dazu inspiriert, darüber nachzudenken, von wem wie, wann und in welcher Form Mut gezeigt wird/gezeigt werden muss. Sind es ‚die Marginalisierten‘, die mutig sein müssen und sich in Räume begeben, die sie als nicht sicher empfinden? Oder müssen ‚die Etablierten‘ beziehungsweise ‚die Privilegierten‘ mutig sein, um (bislang fehlende) safe, aber auch brave spaces strukturell zu ermöglichen?

Eine weitere wichtige Anregung im Rahmen der Tagung *A p a r t – Together – Becoming With!* kam für mich von Teilnehmer*in René_Rain Hornstein mit dem Hinweis auf Anne Bishops (2002) Becoming an Ally. Bishops Ansatz, Solidarität und Verbündet-Sein als Werdensprozess zu begreifen und ihre Forderung nach aktiver Kompliz*innenschaft sind im Zusammenhang mit unseren Überlegungen zu Intersektionaler Inklusion nicht nur perspektivenerweiternd, sondern auch ermutigend.

Rahel: Mich hat in der Diskussion der Hinweis auf Ilse Lenz‘ (2019) prozesshafte Intersektionalität zum Nachdenken gebracht. Lenz (2019: 411) betont, dass zwischen politischer und wissenschaftlicher Intersektionalität grundlegend zu unterscheiden sei, und hebt hervor, dass es in der Wissenschaft nicht um einseitige Parteinahme gehen kann. Fragen, die ich mir diesbezüglich – vor allem ausgehend von der recht eindeutigen, auch politischen Positionierung der Disability Studies – stelle, beziehen sich auf die Potenziale und Fallstricke von Parteinahme im Sinne von Solidarität mit den jeweils von spezifischen Forschungsfragen betroffenen Menschen. Wird durch eine grundlegende Differenzierung von politischer und wissenschaftlicher Intersektionalität das Politische der Forschung unterschätzt? Die immer vorhandene, teils implizite Positionierung? (ebd.). Lenz (2019: 415) bezieht sich auf Bourdieus Habitustheorie und leitet daraus eine Differenzierung von Positionalität und Bewusstsein ab, die sie für die kritische Reflexion der Komplexität der eigenen intersektionalen Position als gewinnbringend erachtet. Mit der „prozessualen Intersektionalität“ (ebd.: 417) führt Lenz einen Arbeitsbegriff ein, der vor allem sich wandelnde intersektionale Ungleichheitsverhältnisse sowie die Rolle sozialer Bewegungen und ihrer Errungenschaften beleuchten soll. Damit möchte ich

mich zukünftig noch näher beschäftigen, denn in meiner aktuellen Lesart sehe ich bei Lenz auch einige Kontroversen im Verhältnis von sozialen Bewegungen und privilegierten Feministinnen.

Zum Nachdenken hat mich auch Leah Carola Czolleks und Gudrun Perkos Verständnis von Verbündetsein angeregt. Nach diesem wäre aus meiner Sicht grundlegend zwischen einem eher einseitigen Verbündete*r-Sein und Bündnissen, die ja immer relational sind, zu differenzieren. Weiterführende Fragen dazu sind für mich, ob ein Bündnis es tatsächlich erfordert, „für" jemanden einzutreten und ob demnach meine Anliegen als Verbündete zwingend dieselben sein müssen (oder das überhaupt sein können) wie jene meiner Bündnispartner*innen. Wenn nämlich Bündnisse deckungsgleiche Anliegen erfordern, entspricht dies meiner Meinung nach nicht Intersektionaler Inklusion, sondern hat für mich etwas Enteignendes. Gleichzeitig frage ich mich in Anlehnung an die Diskussion, wo/wann Intersektionale Inklusion ihre Grenzen hat, vor allem in brave spaces oder aber selbstbestimmten safe spaces, in denen tatsächlich nur Bündnisse zwischen Frauen* als peers mit einem bestimmten geteilten Erfahrungshintergrund stattfinden können sollen. Das bedeutet im Umkehrschluss aber auch, dass Allianzen mit Personen, die nicht über die in einem bestimmten Kontext vordergründige Identitätszugehörigkeit(en) verfügen nicht immer wünschenswert sind!

Viktorija: Spannende Fragen, die ja auch konkret in der Tagungsdiskussion ‚aufgebrochen' sind! Wir haben alle über Solidarität und Bündnisse gesprochen und waren uns – so denke ich – einerseits einig, dass diese notwendig sind und andererseits vor Beginn wohl auch sicher, dass wir alle im Grunde Peers sind, das heißt die Tagung bis zu einem gewissen Grad ein safe space ist. In der Diskussion haben sich dann aber auch Differenzen gezeigt, die zum Teil auch jeweils sehr wunde Punkte betreffen und zunächst auch in einer Art und Weise angesprochen wurden, die durchaus problematisch war. Da hat sich dann für mich gezeigt, worin die konkreten Herausforderungen bestehen: Wir bringen alle unterschiedliche und teils sehr konkrete Erfahrungen, Perspektiven und Ausschluss-/Gewalterfahrungen mit, die dazu beitragen, dass wir uns eben nicht durchwegs einig und in allen Punkten Verbündete sind. Und diese Uneinigkeit begreifen wir vielleicht auf einer kognitiven Ebene als bereichernd und als im produktiven Sinne herausfordernd, wenn es aber quasi an das Eingemachte geht, wenn Fehler gemacht werden (etwa die Verwendung falscher Pronomen oder man sich ins Wort fällt) sind Ohnmacht, Scham, Wut und Verletzungen trotzdem schnell da. Und das ist – bei allen Theoriedebatten und utopischen Visionen – der Knackpunkt unserer Arbeit. Wie wollen, wie können, wie sollen wir dazu beitragen, dass wir alle weniger Gewalt erfahren? Wer und was muss mitbedacht werden, welche Konsequenzen hat unser (Nicht-)Handeln für wen? Wie dürfen, wie müssen wir zusammenarbeiten – und auch leben?

Literatur

Achtelik, Kirsten (2019): Eingeschränkte Solidarität – Feminismus zwischen Ableism und Intersektionalität. In: Femina Politica 2, S. 40-53.
Amirpur, Donja (2016). Migrationsbedingt behindert? Familien im Hilfesystem. Eine intersektionale Perspektive. Bielefeld: transcript Verlag.
Afeworki Abay, Robel A./Schülle, Mirjam/Wechuli, Yvonne (2021): Decolonizing Disability: Eine postkoloniale Reflexion auf Behinderung für die deutschsprachige Fluchtmigrationsforschung unter Berücksichtigung intersektionaler Lebensrealitäten. In: Bach, Miriam/Narawitz, Lena/Schroeder, Joachim/Thielen, Marc/Thönneßen, Niklas-Max (Hrsg.): FluchtMigrationsForschung im Widerstreit: Über Ausschlüsse durch Integration. Münster: Waxmann, S. 117-130.
Afeworki Abay, Robel A./Engin, Kenan (2019): Partizipative Forschung: Machbarkeit und Grenzen – Eine Reflexion am Beispiel der MiBeH-Studie. In: Behrensen, Birgit/Westphal, Manuela (Hrsg.): Fluchtmigrationsforschung im Aufbruch. Wiesbaden: Springer VS, S. 379-396.
Arao, Brian/Clemens, Kristi (2013): From Safe Spaces to Brave Spaces: A New Way to Frame Dialogue Around Diversity and Social Justice. In: Landreman, Lisa M. (Hrsg.): The Art of Effective Facilitation: Reflections from Social Justice Educators. Sterling: Stylus Publishing, S. 135-150.
Bailey, Moya/Mobley, Izetta A. (2019): Work in the Intersections: A Black Feminist Disability Framework. In: Gender & Society, 33, 1, S. 19-40.
Baldin, David (2014): Behinderung – eine neue Kategorie für die Intersektionalitätsforschung? In: Wansing, Gudrun/Westphal, Manuela (Hrsg.): Behinderung und Migration: Inklusion, Diversität, Intersektionalität. Wiesbaden: Springer VS, S. 49-71.
Bilge, Sirma (2013): Intersectionality Undone. Saving Intersectionality from Feminist Intersectionality Studies. In: Du Bois Review, 10, 2, S. 405-424.
Bishop, Anne (2002): Becoming an Ally. Breaking the Cycle of Oppression. London: Routledge.
Bittlingmayer, Uwe/Sahrai, Diana (2017): Inklusion als Anti-Diskriminierungsstrategie. In: Scherr, Albert/El-Mafaalani, Aladin/Yüskel, Gökçen (Hrsg.): Handbuch Diskriminierung. Wiesbaden: Springer VS, S. 1-17.
BMBWF Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Forschung (Hrsg.) (2021): Nationaler Bildungsbericht Österreich 2021. Wien: BMBWF.
Boger, Mai-Anh (2017): Theorien der Inklusion – eine Übersicht. Zeitschrift für Inklusion Online. https://www.inklusion-online.net/index.php/inklusion-online/article/view/413 [Zugriff: 16.08.2022].
Braun, Katherine/Georgi, Fabian/Matthies, Robert/Pagano, Simona/Rodatz, Mathias/Schwertl, Maria (2018): Umkämpfte Wissensproduktionen der Migration. Editorial. Movements 4. 1. http://movements-journal.org/issues/06.wissen/01.braun,georgi,matthies,pagano,rodatz,schwertl--wissensproduktionen-der-migration.html [Zugriff: 27.07.2022].
Campbell, Fiona K. (2008): Exploring Internalized Ableism Using Critical Race Theory. In: Disability and Society 23, 2, S. 151-162.

Campbell, Fiona K. (2009): Having a Career in Disability Studies without even becoming Disabled! The Strains of the Disabled Teaching Body. In: International Journal of Inclusive Education 13, 7, S. 713-725.
Carastathis, Anna (2014): The Concept of Intersectionality in Feminist Theory. In: Philosophy compass 9, 5, S. 304-314.
Carbado, Devon V. (2013): Colorblind Intersectionality. In: Signs 38, 4, S. 811-845.
Carbado, Devon V./Crenshaw, Kimberlé W./May, Vickie M./Tomlison, Barbar (2013): Intersectionality: Mapping the Movements of a Theory. In: Du Bois Review 10, 2, S. 303-312.
Cho, Sumi/Crenshaw, Kimberlé W./McCall, Leslie (2013): Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis. In: Signs 38, 4, S. 785-810.
Crenshaw, Kimberlé (1989): Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: a Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. In: University of Chicago Legal Forum 1, S. 139-167.
Davis, Kathy (2020): Who owns Intersectionality? Some Reflections on Feminist Debates on how Theories Travel. In: European Journal of Women's Studies 27, 2, S. 113-127.
Dederich, Markus (2010): Behinderung, Norm, Differenz – Die Perspektive der Disability Studies. In: Kessl, Fabian/Plößer, Melanie (Hrsg.): Differenzierung, Normalisierung, Andersheit: Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen. Wiesbaden: Springer VS, S. 170-184.
Dederich, Markus (2020): Inklusion. In: Weiß, Gabriele/Zirfas, Jörg (Hrsg.): Handbuch Bildungs- und Erziehungsphilosophie. Wiesbaden: Springer VS, S. 527-536.
Degener, Theresia/Mogge-Grotjahn, Hildegard (2012): „All inclusive"? Annäherungen an ein interdisziplinäres Verständnis von Inklusion. In: Balz, Hans-Jürgen/Benz, Benjamin/Kuhlmann, Carola (Hrsg.): Soziale Inklusion: Grundlagen, Strategien und Projekte in der Sozialen Arbeit. Wiesbaden: Springer VS, S. 59-77.
Flieger, Petra (2007): Der partizipatorische Ansatz des Forschungsprojekts: Das Bildnis eines behinderten Mannes. Hintergrund – Konzept – Ergebnisse – Empfehlungen. In: Flieger, Petra/Schönwiese, Volker (Hrsg.): Das Bildnis eines behinderten Mannes. Bildkultur der Behinderung vom 16. bis ins 21. Jahrhundert. Wissenschaftlicher Sammelband. Neu-Ulm: AG Spak, S. 19-42.
Garske, Pia (2013): Intersektionalität als Herrschaftskritik? Die Kategorie ‚Klasse' und das gesellschaftskritische Potenzial der Intersektionalitäts-Debatte. In: Kallenberg, Vera/Meyer, Jennifer/Müller, Johanna M. (Hrsg.): Intersectionality und Kritik: Neue Perspektiven für alte Fragen. Wiesbaden: Springer VS, S. 245-263.
Goeke, Stephanie (2016): Zum Stand, den Ursprüngen und zukünftigen Entwicklungen gemeinsamen Forschens im Kontext von Behinderung. In: Buchner, Tobias/Koenig, Oliver/Schuppener, Saskia (Hrsg.): Inklusive Forschung. Gemeinsam mit Menschen mit Lernschwierigkeiten forschen. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, S. 27-53.
Goodley, Dan (2014): Dis/ability Studies: Theorising Disablism and Ableism. London: Routledge.
Graumann, Olga (2018): Inklusion – eine unerfüllbare Vision? Eine kritische Bestandsaufnahme. Opladen: Verlag Barbara Budrich.
Gummich, Judy (2010): Migrationshintergrund und Beeinträchtigung. Vielschichtige Herausforderungen an einer diskriminierungsrelevanten Schnittstelle. In: Jacob, Jutta/Köbsell, Swanrje/Wollrad, Eske (Hrsg.): Gendering Disability. Intersektio-

nale Aspekte von Behinderung und Geschlecht. Bielefeld: transcript Verlag, S. 131-151.

Haraway, Donna (1988): Situated Knowleges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In: Feminist Studies 14, 3, S. 575-599.

Hermes, Gisela (2006): Der Wissenschaftsansatz Disability Studies. Neue Erkenntnisgewinne über Behinderung? In: Hermes, Gisela/Rohrmann, Eckhard (Hrsg.): Nichts über uns – ohne uns! Disability Studies als neuer Ansatz emanzipatorischer und interdisziplinärer Forschung über Behinderung. Neu-Ulm: AG SPAK, S. 15-30.

Huth-Hildebrandt, Christina (2002): Das Bild der Migrantin. Auf den Spuren eines Konstrukts. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.

Karim, Sarah/Waldschmidt, Anne (2019): Ungeahnte Fähigkeiten? Behinderte Menschen zwischen Zuschreibung von Unfähigkeit und Doing Ability. In: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 44, S. 269-288.

Köbsell, Swantje/Pfahl, Lisa (2015): Behindert, weiblich, migriert – Aspekte mehrdimensionaler Benachteiligung. In: AEP Informationen 4, S. 10-14.

Köbsell, Swantje (2007): Behinderung und Geschlecht – Versuch einer vorläufigen Bilanz aus Sicht der deutschen Behindertenbewegung. In: Jacob, Jutta/Wollrad, Eske (Hrsg.): Behinderung und Geschlecht – Perspektiven in Theorie und Praxis. Dokumentation einer Tagung. Oldenburg, S. 31-50.

Kremsner, Gertraud/Proyer, Michelle (2019): Doing inclusive research: Möglichkeiten und Begrenzungen gemeinsamer Forschungspraxis. In: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 3, 44, S. 61-81.

Lenz, Ilse (2019): Intersektionale Konflikte in sozialen Bewegungen. In: Forschungsjournal Soziale Bewegungen 32, 3, S. 408-423.

Mecheril, Paul (2010): Die Ordnung des erziehungswissenschaftlichen Diskurses in der Migrationsgesellschaft. In: Mecheril, Paul/Castro Varela, María do Mar/Dirim, İnci/Kalpaka, Annita/Melter, Claus (Hrsg.): Migrationspädagogik. Weinheim: Beltz, S. 54-76.

More, Rahel (2021a): Disability, Elternschaft und Soziale Arbeit: Zur Bedeutung von Zuschreibungen, Fremdwahrnehmungen und Selbstverständnissen für Eltern mit Lernschwierigkeiten. Opladen: Budrich.

More, Rahel (2021b): Partizipativ forschen mit Müttern und Vätern mit Lernschwierigkeiten. In: Österreichisches Jahrbuch für Soziale Arbeit/Annual Review of Social Work and Social Pedagogy in Austria 3, 1, S. 251-271.

More, Rahel/Ratković, Viktorija (2020): Intersektionale Inklusion? Disability Studies und Kritische Migrationsforschung als Alternativen zu hegemonialer Wissensproduktion. In: Gender 3, 12, S. 57-71.

Pieper, Marianne/Mohammadi, Jamal H. (2014): Partizipation mehrfach diskriminierter Menschen am Arbeitsmarkt. In: Wansing, Gudrun/Westphal, Manuela (Hrsg.): Behinderung und Migration: Inklusion, Diversität und Intersektionalität. Wiesbaden: Springer VS, S. 221-251.

Pieper, Marianne (2022): Disability Studies in der Migrationsgesellschaft. In: Waldschmidt, Anne (Hrsg.): Handbuch Disability Studies. Wiesbaden: Springer VS, S. 375-399.

Prengel, Hannelore (2018): Pädagogik der Vielfalt: Verschiedenheit und Gleichberechtigung in Interkultureller, Feministischer und Integrativer Pädagogik (4. Auflage). Wiesbaden: Springer VS.

Raab, Heike (2007): Intersektionalität in den Disability Studies. Zur Interdependenz von Behinderung, Heteronormativität und Geschlecht. In: Waldschmidt, Anne/ Schneider, Werner (Hrsg.): Disability Studies, Kultursoziologie und Soziologie der Behinderung: Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld. Bielefeld: transcript Verlag, S. 127-148.

Raab, Heike (2012): Intersektionalität und Behinderung – Perspektiven der Disability Studies. http://portal-intersektionalitaet.de/uploads/media/Raab.pdf [Zugriff: 08. 07.2019].

Raab, Heike/Ladder, Simon (2022): Gender & Queer Studies in den Disability Studies. In: Waldschmidt, Anne (Hrsg.): Handbuch Disability Studies. Wiesbaden: Springer VS, S. 357-374.

Reuter, Julia (2002): Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden. Bielefeld: transcript Verlag.

Schmitt, Caroline/Uçan, Yasemin (2021): Inklusion machtkritisch denken. Sozial- und erziehungswissenschaftliche Perspektiven. In: Hericks, Nicola (Hrsg.): Inklusion, Diversität und Heterogenität. Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 57-78.

Trescher, Hendrik (2018): Inklusion zwischen Theorie und Lebenspraxis. In: Journal für Psychologie 26, 2, S. 29-49.

United Nations (2006): Convention on the Rights of Persons with Disabilities. Geneva: United Nations.

Walgenbach, Katharina (2011): Intersektionalität als Analyseparadigma kultureller und sozialer Ungleichheiten. In: Bilstein, Johannes/Ecarius, Jutta/Keiner, Edwin (Hrsg.): Kulturelle Differenzen und Globalisierung: Herausforderungen für Erziehung und Bildung. Wiesbaden: Springer VS, S. 113-130.

Walgenbach, Katharina (2014): Heterogenität – Intersektionalität – Diversity in der Erziehungswissenschaft. Opladen: Verlag Barbara Budrich.

Wansing, Gudrun/Westphal, Manuela (Hrsg.) (2014a): Behinderung und Migration: Inklusion, Diversität, Intersektionalität. Wiesbaden: Springer VS.

Wansing, Gudrun/Westphal, Manuela (2014b): Behinderung und Migration. Kategorien und theoretische Perspektiven. In: Wansing, Gudrun/Westphal, Manuela (Hrsg.): Behinderung und Migration: Inklusion, Diversität, Intersektionalität. Wiesbaden: Springer VS, S. 17-48.

Wansing, Gudrun/Westphal, Manuela (Hrsg.) (2019): Migration, Flucht und Behinderung: Herausforderungen für Politik, Dienste und psychosoziale Dienste. Wiesbaden: Springer.

Yildiz, Safiye (2015): Inklusion!? Was ist daran wahr? In: Erziehungswissenschaft 26, S. 53-60.

Wer heute von Solidarität redet, darf von Identitätspolitik nicht schweigen? Intersektionale Konflikte in sozialen Bewegungen

Michaela Zöhrer

1. Einleitung: Zur Popularität von Identitätspolitik-Kritik

Konzept und Praxis der Identitätspolitik sind genauso wenig neu wie die kritische Auseinandersetzung mit konkreten oder mutmaßlichen Identitätspolitiken.[1] Nichtsdestotrotz haben Diskussionen hierzu, zumindest im deutschsprachigen Raum, erst in den letzten Jahren eine erste Hochkonjunktur erfahren.[2] Sie haben dies in dem Moment, in dem sie aus dem Dunstkreis einiger weniger aktivistischer und akademischer Debatten herausgetreten und in die Gefilde feuilletonistischer, populär-wissenschaftlicher und parteipolitischer Sphären vorgedrungen sind. Im Zuge dessen wurde Identitätspolitik nicht nur zu einem bekannten Schlagwort, sondern auch zum Reizwort (wenn nicht Kampfbegriff), das heute mutmaßlich deshalb mit einer vorrangig negativen Konnotation belastet ist, weil es insbesondere dann mit spezifischen – an sich vielfältigen – Themen und Kontexten assoziiert wird, wenn diese in der Kritik stehen. So wird Identitätspolitik nicht nur für Erklärungen von Wahl(miss)erfolgen bemüht oder grundlegend für eine (Selbst-)Schwächung linker politischer Kräfte verantwortlich gemacht; assoziiert werden mit Identitätspolitik beispielsweise Aspekte wie neue Formen des Genderns in geschriebener und gesprochener Sprache, Triggerwarnungen, Uni-Sex-Toiletten oder Safe Spaces,

1 Der Untertitel des vorliegenden Aufsatzes ist wortgleich zum Titel eines Textes von Ilse Lenz (2019). Mit Blick auf intersektionale Konflikte (und ein prozessuales Verständnis von Intersektionalität voraussetzend) nennt sie das Beispiel, dass „Schwarze Frauen, Einwanderinnen oder auch Lesben im Bewegungsraum aktiv und sichtbar werden und ausschließende und herrschaftliche Diskurse kritisieren und eigene Ziele formulieren", womit sie die „intersektionalen Ungleichheiten und ihre Spannungen in der Gesellschaft und im Bewegungsraum aus[tragen]" (ebd.: 420).

2 Insbesondere in den USA und im Vereinigten Königreich stellt sich das anders dar.

und sie gilt als ursächlich für ‚Cancel Culture' und eine Gefährdung der Wissenschaftsfreiheit. Unabhängig davon, welcher Beispielfall oder -kontext konkret im Fokus steht: sehr häufig schwingt der Vorwurf mit oder wird dezidiert erhoben, „Identitätspolitik fragmentiere die Gesellschaft und unterminiere Solidarität" (Ayyash 2019: 3). Es ist dieser *in praxi* vielstimmig und vielfältig artikulierte Vorwurf, mit dem Identitätspolitik häufig delegitimiert wird.

Die Frage „Wer heute von Solidarität redet, darf von Identitätspolitik nicht schweigen?" drängt sich für mich nicht nur aufgrund der gegenwärtigen Popularität von Identitätspolitik-Kritik auf. Darüber hinaus steht die Frage deshalb im Raum, weil das Verhältnis von Identitätspolitik und Solidarität doch sehr konträr eingeschätzt wird. So zeigen etwa aktuelle wie auch schon frühere feministische und antirassistische Diskussionen, dass Identitätspolitik aus Sicht Vieler der Idee und Praxis von Solidarität entgegensteht, während es gleichzeitig Stimmen und Betrachtungsweisen gibt, die das anders beurteilen (ohne deshalb per se oder stets unkritisch gegenüber Identitätspolitiken sein zu müssen).

Ich berücksichtige im Folgenden nicht nur einige jener gegenwärtig dominanten Kritiken, die vonseiten der „großen Koalition der Anti-Identitätspolitik" (van Dyk 2019: 25) mit dem „I-Wort" (Watty/Thomey 2021) in Zusammenhang gebracht werden und anhand unterschiedlicher Strategien auf die Delegitimierung von Identitätspolitiken zielen.[3] Zusätzlich rücke ich feministische und antirassistische Vorbehalte gegenüber Identitätspolitik in den Fokus – und dabei vor allem jene Betrachtungen zu Identitätspolitik, die ihre Bedeutung für emanzipatorische Kämpfe marginalisierter Personengruppen prinzipiell hochhalten, ohne damit einhergehende Gefahren zu übergehen.[4]

---

3 Silke van Dyk (2019) unterscheidet drei solcher Strategien der Delegitimierung: den „Vorwurf der Spaltung und der Durchsetzung partikularer Interessen" (ebd.: 27), um den es mir in diesem Beitrag vor allem geht; den „Vorwurf der Ablenkung vom Wesentlichen" (ebd.) à la „Kulturtheater und Schönwetterpolitik" (ebd.: 29) und den „Vorwurf der Komplizenschaft mit dem Neoliberalismus" (ebd.: 31).

4 Ein Unterschied zwischen delegitimierenden bzw. fundamentalkritischen Identitätspolitik-Kritiken (im Weiteren auch Anti-Identitätspolitik-Kritiken oder Fundamentalkritiken) zu moderaten Kritiken macht sich bereits an der Rede von „Gefahren" fest. Bei letztgenannten Kritiken geht es eben nicht um eine grundlegende Ablehnung von Identitätspolitik und der mit dem Begriff assoziierten Praktiken, sondern um eine gesteigerte Aufmerksamkeit für jene Momente, in denen Identitätspolitik (nach dem einen oder anderen Maßstab) ‚vom rechten Weg abkommt', ‚aus dem Ruder läuft', ‚über das Ziel hinausschießt' usw. Es geht damit – potentiell – zugleich um „ein kritisches Lernen aus Erfolgen und Fehlern" (van Dyk 2019: 25).

2. Identitätspolitik allenthalben?

Je mehr in den letzten Jahren über Identitätspolitik geschrieben wurde, umso mehr Deutungsvielfalt (und Unklarheit) ist hinsichtlich der Frage entstanden, was Identitätspolitik ist oder ausmacht. Das zeigt sich mit Blick darauf, welche Aspekte heute unter dem Label „Identitätspolitik" subsumiert werden, aber auch welche ‚politischen Strömungen' gemeinsam in *nur eine* Schublade „Identitätspolitik" geworfen werden. So wichtig und richtig die Beobachtung Patricia Purtscherts (2017: 20) ist, dass „jede Politik […] auf ihre partikulare Ausgangslage zurückgeführt werden" könne, so hat der Umstand, dass heute auch von zum Beispiel „rechter Identitätspolitik" die Rede ist, sicherlich nicht zu einer Schärfung des Begriffs oder gar zur Verbesserung seines Rufs und der mit ihm assoziierten Anliegen und Praktiken beigetragen. Wenn „linke, rechte, islamistische, feministische, separatistische usw." (Richardt 2018: 7) Identitätspolitiken undifferenziert im selben Atemzug genannt werden, dann geht damit unweigerlich eine Rufschädigung jener emanzipatorischen sozialen Bewegungen einher, für die der Begriff ehedem reserviert war.

Bereits die angesprochenen Entwicklungen liefern nachvollziehbare Gründe dafür, den Begriff der Identitätspolitik verabschieden zu wollen. Beispielsweise Mona Singer schreibt im Jahr 2020, dass sie aufgrund „der derzeitigen so leichtfertigen Handhabung des Terminus ‚Identitätspolitik'" den Begriff „nunmehr als verkommen" ansehe – und somit „aus der politischen Rhetorik kaum rückholbar für eine differenzierte Verhandlung politischer Fragen" (Singer 2020: 91).[5] Ich bin in meiner Beschäftigung mit (Debatten rund um) Identitätspolitik ähnlich wie Singer auch schon an jenen Punkt gekommen, den Begriff – als politischen, vor allem aber konzeptuellen Begriff – verabschieden oder eben ersetzen zu wollen. Nichtsdestotrotz halte ich in diesem Beitrag, den ich vor allem als ein Votum *gegen* die Option verstehe, über die mit Identitätspolitik ans Licht tretenden Konflikte hinwegzugehen bzw. zu schweigen, an ihm fest. Im Weiteren werde ich vor allem darauf hinarbeiten, die Bedeutung von Identitätspolitik als Triebfeder „intersektionale[r] Konflikte in sozialen Bewegungen" (Lenz 2019) herauszustreichen. Zugrunde liegt die Annahme, dass Konflikte in sozialen Bewegungen wichtig und produktiv sein können,

5 Singer (2020: 90) plädiert dafür, „Identitätspolitik nun mit rechter Identitätspolitik gleichzusetzen", um mit dem Begriff jene Politik zu kennzeichnen, die „Kollektive identifiziert" (ebd.), also etwa rassistische und sexistische Politik der wirkmächtigen und oftmals gewaltvollen Identifizierungen ‚Anderer'. Eine Bezeichnung des „Widerstands gegen das so Identifiziert-Werden" (ebd.: 87) als linke Identitätspolitik lehnt sie ab und bringt hierfür den weniger belasteten Begriff der Interessenspolitiken ins Spiel.

also im Rahmen bestehender und möglicher Bündnisse keineswegs notwendig destruktiv und spaltend sind oder sein müssen.

3. Identitätspolitik als sozialer Spaltpilz?

Die mich in diesem Beitrag besonders interessierenden Kritiken sind jene, denen zufolge Identitätspolitik einem Verbunden-Sein oder auch Verbunden-Werden in Differenz entgegenstehe. Diese vergleichsweise nüchterne Formulierung soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass speziell für viele Fundamentalkritiker*innen mit Identitätspolitik nicht weniger als der gesellschaftliche Zusammenhalt auf dem Spiel zu stehen scheint.[6] Karsten Schubert und Helge Schwiertz (2021: 565) fassen die *en detail* recht diversen Kritiken an einer ‚spaltenden Identitätspolitik' wie folgt zusammen: Identitätspolitik „schreibe Subjekte auf deren soziale Position fest und ergehe sich in einer Politik der Partikularität, die zu Spaltungen der nationalen Bürgerschaft und des demokratischen Diskurses (kommunitaristische und liberale Position) und zu Spaltungen innerhalb gesellschaftskritischer Bewegungen führe (kritische Position)."

Kritiken aus bürgerlich-liberaler Perspektive störten sich beispielsweise – so Albert Scherr (2021: 356) – am „Kollektivismus identitätspolitischer Konzepte". Dabei wird in Anti-Identitätspolitik-Kritiken gar nicht so selten die (mutmaßlich auch Scherr) extrem erscheinende Behauptung angeführt, dass Identitätspolitiken „kollektive Identitäten und Interessen als vorrangig betrachten und die Würde des Individuums und individuelle Rechte demgegenüber als nachrangig oder vernachlässigbar einordnen" (ebd.).[7] Identitätspolitik wird jedoch nicht immer als „demokratiefeindlicher Anti-Individualismus" (Richardt 2018: 7) kritisiert, geschweige denn stets als ‚Gegenspieler' eines Individualismus gefasst. Vielmehr wird ihr auch „eine vorpolitische Fixierung auf das Individuelle" (Strauß 2019: 5) kritisch bescheinigt oder gegenwärtige Identitätspolitik wird als „subjektivierte […] Politik" (Lilla 2018: 35) beschrieben: Seit den 1980er Jahren habe sich die Ausrichtung von Identitätspolitik auf das Individuum verschoben (ebd.). Anders als in der ‚alten Identitätspolitik' früherer sozialer Bewegungen, gehe es Identitätspolitik heute – so Mark Lilla (2018: 36) mit Blick auf die USA – „immer mehr um Selbstentfaltung, Selbstbehauptung und Selbstfindung."

6 Gesellschaft bezieht sich in Debatten zu Identitätspolitik in aller Regel auf einen national-staatlichen Kontext.

7 Hierzu passt, gemäß meiner letzten intensiveren Sichtung im Oktober 2021, das Gros der web-öffentlichen Beiträge zu *identity politics* im Areo Magazin.

Solch de-politisierende und ‚vereinzelnde' Formen und Effekte von Identitätspolitik werden häufig befürchtet oder gelten bereits als ausgemacht – und mit ihnen eine gesellschaftliche Spaltung, die daher rühre, dass sich Kollektive zu sehr oder ausschließlich auf sich und Eigenes (eigene Belange, ‚Befindlichkeiten' usw.) fokussierten. In der Kritik steht die (Über-)Fokussierung auf eine nur mehr „sehr begrenzte Gemeinsamkeit" (Scherr 2021: 357), etwa auf Kosten eines Denkens und Handelns im Sinne des Gemeinwohls. „Immer mehr Identitäten erheben Anspruch auf Anerkennung und Schutz, wollen sich aber nicht mehr zu einem Ganzen bekennen – außer dem Ganzen, das sie selbst zu sein meinen" (Strauß 2019: 6).

Führt Identitätspolitik also dazu, dass sich Gruppen separieren und sich nicht mehr um ‚gesamtgesellschaftliche' Belange kümmern – etwa aufgrund ihrer „narzisstischen Selbstfixierung" (Richardt 201: 8)? Patricia Purtschert (2017: 20) kommt zum gegenteiligen Schluss: „Identitätspolitik bedeutet […] nicht, dass sich eine gesellschaftlich abgesonderte Gruppe mit ihren spezifischen Problemen beschäftigt, sondern dass aus einer marginalisierten Perspektive Missstände aufgezeigt werden, die mitten ins Herz der Gesellschaft führen."

4. Partikularismus – na und?

Es sind Kritiken wie jene an einem „spalterische[n] Partikularismus" (Richardt 2018: 7), die pauschal proklamieren, dass Identitätspolitiken den gesellschaftlichen Zusammenhalt gefährdeten. Konstatiert wird mit Blick auf entsprechende Kritiken, dass diese von einer „schädlichen Verhärtung politischer Positionen durch den Bezug auf wesenhafte Gruppenidentitäten" (Schubert/ Schwiertz 2021: 570) ausgingen. Zudem werde oftmals angenommen, „dass Identitätspolitik Partikularinteressen von Minderheiten zulasten eines – unterschiedlich gefassten – Allgemeinen vertrete" (van Dyk 2019: 26).

Der Partikularismus-Vorwurf erscheint mir besonders aufschlussreich, berücksichtig man die Vielfalt an kritischen Näherungen an Identitätspolitik und bezieht folglich etwa auch jene Kritiken und Vorbehalte mit ein, die nicht per se den Wert identitätspolitischer Praxis bestreiten, aber dennoch Gefahren ausmachen, die mit ihr einhergehen (können). Denn während es zumindest gewisse (!) Parallelen zu geben scheint, wenn es um eine mögliche De-Politisierung im Zuge von Identitätspolitik oder um Essentialismus-Kritiken geht (dies wird gleich noch deutlicher werden), trifft das auf den Partikularismus-Vorwurf nicht zu. Im Gegenteil scheint Partikularität bzw. Partikularismus konstitutiv für ein *mindestens* wohlwollendes Verständnis emanzipatorischer Identitätspolitik. Schubert und Schwiertz (2021: 568) halten sogar, in definitorischer

Manier, fest: „Identitätspolitik ist eine kulturell-politische Konstruktion von Partikularität".

Partikularismus erfährt damit eine gänzlich andere Bewertung als der „Vorwurf der Spaltung und der Durchsetzung partikularer Interessen" nahelegt, der sich überall dort findet, „wo das universalistische Versprechen der Moderne in Abgrenzung zum Partikularismus als Realität gesetzt statt als Leitbild verstanden wird" (van Dyk 2019: 27).[8] Ein entsprechender Vorwurf verkennt, dass demokratische Versprechungen der Gleichheit oder auch Teilhabe eben noch nicht für alle gleichermaßen realisiert sind (hierzu auch Schubert/Schwiertz 2021). Oder, wie es Purtschert (2017: 17) auf den Punkt bringt: „Gleichheit ist aber kein Maßstab, auf den wir uns alle gleichermaßen beziehen".

Anknüpfend an entsprechende Überlegungen lässt sich Identitätspolitik als Politik „der Antidiskriminierung und Herrschaftskritik, die Partei ergreift für alle, denen eine Existenz als Subjekt unter Gleichen verwehrt wird" (van Dyk 2019: 25), verstehen, die „als grundlegende Kritik an einem liberalen Gleichheitsversprechen entstanden ist, das für viele Menschen auch heute noch uneingelöst bleibt" (Purtschert 2017: 15). Vor dem Hintergrund des Universalismus als „moderne Realfiktion" (Villa Braslavsky 2020a: 74) treten bestehende Diskriminierungs- und Unterdrückungsverhältnisse, die Effekte andauernder wirkmächtiger Fremd-Identifizierung[9] sind, klar(er) zutage, und es gilt die gesellschaftliche Aufmerksamkeit auf partikulare Interessen und damit auch auf spezifische Erfahrungen und Perspektiven zu lenken. Häufig werden im Zuge dessen Universalismen als hegemoniale Praktiken bzw. Politiken ‚demaskiert', die ihre eigene Partikularität ansonsten erfolgreich zu leugnen bzw. zu invisibilisieren imstande sind. Silke van Dyk (2019: 27) versteht emanzipatorische Identitätspolitik dezidiert „als Ausdruck eines rebellischen Universalismus, der – zum Beispiel in der Frauenbewegung, durch queere Interventionen oder antirassistische Kämpfe – aufzeigt, wie das ‚Normale', das ‚Allgemeine' und ‚Menschliche' partikular weiß, männlich, gesund und heterosexuell bestimmt war und ist."

8 Partikularismus erscheint gemäß dieser Prämisse als anachronistisch, wenn nicht gar regressiv.

9 Angefangen werden anti-identitätspolitische Erzählungen meist mit der Selbst-Identifizierung von Gruppen, anstatt mit der vorausgehenden wirkmächtigen Fremd-Identifizierung.

5. Lauernde Gefahren

Einige der Gefahren von Identitätspolitik, die aus feministischer und antirassistischer Sicht benannt werden, lassen sich anhand der folgenden, aus den 1990er Jahren stammenden Aussage von Erica Burman (1994: 169) verdeutlichen:

> [T]he dangers of identity politics are that they threaten to decouple introspection from action; to level out oppressions (including those between women); that they fragment women into a potentially infinite regress of ‚different' positions, making it difficult to elaborate a basis for common organization, and ushering in the solipsism of dissipated but nevertheless still highly individualized […] subjectivity.

Neben verschiedenen Gefahren, die letztlich auf eine Individualisierung bzw. ‚Vereinzelung' und die De-Politisierung sozialer Bewegungspraxis hinausliefen, wird hier die mit Identitätspolitik verknüpfte Gefahr ausgemacht, dass Unterdrückung als relevanter Bezugspunkt aus dem Blick zu geraten drohe. Burman schreibt mit Blick auf die Verschiebung von Unterdrückung zu Differenz: „Treating identities as essences naturalizes and thereby exoticises difference and draws attention away from structural relationships that give rise to those positions" (ebd.: 171).

Anders als die von mir zitierten Äußerungen Burmans nahezulegen scheinen, sind die affirmative Behauptung von wesenhaften Identitäten und das Exotisieren und Zelebrieren von Differenz im Rahmen von Identitätspolitiken keineswegs gesetzt: weder im wissenschaftlichen Diskurs noch in sozialer Bewegungspraxis. Sie stellen nur *eine* Möglichkeit der praktischen Bezugnahme auf Identität dar (und auch Theoriearbeit ist Praxis). So lassen sich grob – und letztlich auch nur idealtypisch – essentialistische Identitätspolitiken von nicht-essentialistischen Varianten unterscheiden, deren Unterschiedlichkeit sich unter anderem darin manifestiert, welches Gewicht jeweils dem *Zelebrieren der Einzigartigkeit einer Gruppe* und der *Analyse der partikularen Unterdrückung einer Gruppe* eingeräumt wird (Woodward 1997: 24). Mit Stuart Hall (2012a [1991]; 2012b [1992]) wäre statt von Varianten von Identitätspolitik wohl besser von unterschiedlichen Momenten die Rede, die zwar zu unterschiedlichen Zeitpunkten ihren Anfang nahmen, sich aber keineswegs ablösten. Betrachtet man empirische Formen und Praktiken von Identitätspolitik, dann gibt es (auch) heute keineswegs nur essentialistische Identitätspolitiken, sondern in vielerlei sozialer Bewegungspraxis spielen anti-essentialistische Ideen eines politisch artikulierten Wir eine tragende Rolle.

Ich finde es enorm wichtig, die Vielfalt an praktischen Aushandlungsweisen von Identität, die sich in sozialer Bewegungspraxis entfaltet, zu berücksichtigen und auch empirisch zu erforschen. Narzanin Massoumi (2015: 21) benennt klar, worum es dabei geht:

> Oppressed groups develop definitions of their identities as groups *within political action*; this involves collective interpretation and debate […]. Oppressed groups, who mobilize as oppressed groups, do not simply translate personal experience into political action in unreflective and essentialist ways; definitions of these activities emerge through a process of collective negotiation. (Hervorh. im Orig.)

Identitäten wären somit konzeptuell als (Zwischen-)Produkte – Effekte – sozialer Bewegungspraxis und nicht als deren vorgängige, gar essentielle, Grundlage zu betrachten. Wie etwa Nira Yuval-Davis (2006: 197) betont, seien Identitäten individuelle und kollektive Narrative, die Antworten auf die Frage geben, „wer bin ich/sind wir?". Diese Antworten sind empirisch betrachtet niemals in Stein gemeißelt, bedürfen sie doch steter Reproduktion (in Form kritischer Aushandlung oder im Modus der Bestätigung); nichtsdestotrotz können sie homogenisierende und exkludierende Effekte zeitigen. Wie Sabine Hark (1996: 26) vermerkt, könne Identitätspolitik durchaus Teil des Problems sein, „das sie angetreten war zu lösen":

> Denn die fundierende Geste identitätspolitischer Strategien birgt immer die Gefahr, daß ‚lesbisch' aufhört eine Frage zu sein und Identität als normatives Ideal fungiert. Identitätspolitik kann insofern dazu dienen, all diejenigen auszuschließen bzw. zu ignorieren, die nicht die Identitätsanforderungen und -bedingungen erfüllen (ebd.).

Identitäten müssten stattdessen „Schauplätze des Streits und der Revision, Arenen der kontingenten *Artikulation* sozialer Antagonismen" (ebd.: 140; Hervorh. im Orig.) bleiben. Und sie können diese Schauplätze sein! Sogar Paula-Irene Villa Braslavsky (2020a: 75) geht davon aus, dass Identität und Identitätspolitik „Formen, Modi und Möglichkeiten [sind], sich mit der eigenen Positioniertheit auseinanderzusetzen." „Sogar" schreibe ich deshalb, weil die heute bekannte Kritik an einem *positionalen Fundamentalismus*[10] maßgeblich mit dem Namen der Forscherin verknüpft ist – und folglich eine der wohl prononciertesten Kritiken an manch aktueller identitätspolitischer Praxis innerhalb queer-feministischer und antirassistischer Kontexte. Wie Villa Braslavsky (2020a: 74) betont: „Soziale Positioniertheit ergibt nicht zwangsläufig eine ‚Identitätsposition'. Das wird nicht selten verkannt, und darum ergibt die Kritik an ‚identity politics' an dieser Stelle durchaus Sinn." Damit gilt als tendenziell problematisch, wenn im Rahmen von Identitätspolitiken von sozialem Standort auf einen politischen – oder allgemeiner: epistemischen – Standpunkt kurzgeschlossen wird (Singer 2005: 174–175) und wenn „die Positionen der Einzelnen in der Gesamtstruktur der Ungleichheit unmittelbar von den Ungleichheitskategorien […] (‚Rasse'; Geschlecht, Klasse, Begehren, Trans/

10 Ein positionaler Fundamentalismus zeichnet sich dadurch aus, dass er in „vereinfachender und falscher Weise von sozialer Position auf politische oder individuelle Position deterministisch kurzschließt" (Villa Braslavsky 2020b: o.S.). Ein solcher Kurzschluss ist im Kontext von Identitätspolitiken aber keine Zwangsläufigkeit.

Cis)“ (Lenz 2019: 411) selbst abgeleitet und ihnen zugeschrieben wird. Ilse Lenz spricht von *positionaler Intersektionalität*, welche in ihren dogmatischen Formen dem benannten positionalen Fundamentalismus entspräche (ebd.).

Wenn man nun nicht nur, wie durchaus üblich, Solidarität dynamisch fasst – etwa „als das Ringen um das Gemeinsame“ (Bargetz/Scheele/Schneider 2019: 16) –, sondern auch Identität, dann stehen sich Solidarität und Identitätspolitik nicht unversöhnlich gegenüber. Burman (1994: 155) argumentiert etwa „for the importance of retaining a notion of *identity as a political category*, taking this as describing a partial, transitory and temporary position to promote change and alliances rather than enclosure and division“ (meine Hervorh.). Ich gehe davon aus, dass Identitätspolitik für Solidarität und Bündnispolitiken in sozialen Bewegungen zentral sein kann, fasst man jene Praxis als Identitätspolitik, die im Rahmen intersektionaler Konflikte bewegungsinternen ‚Unsichtbarkeiten‘ und Diskriminierungen begegnet und dabei nicht zuletzt auch Prozesse der Selbst-Verständigung am Laufen hält.

6. Intersektionale Konflikte und Solidarität

Als ich im Oktober 2021 an meinen Vorbereitungen zu dem Vortrag saß, auf den der vorliegende Text aufbaut, und überlegte, wie Identitätspolitik als produktives Moment in sozialer Bewegungspraxis greifbar werden kann, brachte es Josephine Apraku auf der Online-Veranstaltung „Identitätspolitik und Rassismus: Positionen, Konzepte, Ideen“, veranstaltet von der Jungen AFK[11], wie folgt auf den Punkt: „Auch in linken Kämpfen, die sich häufig auch als universalistisch verstehen, finden Diskriminierungen statt – und Identitätspolitik rückt das in den Blick“ (eigene Mitschrift). Identitätspolitik käme damit in sozialer Bewegungspraxis die Aufgabe zu, kritisch zu (hinter-)fragen, wie sich Herrschaftsverhältnisse nicht nur in der Gesellschaft ‚als Ganzes‘, sondern auch ‚in den eigenen Reihen‘ auswirken (ähnlich Ganz 2019: 168). Partikularismen – oder eben: intersektionale Positionierungen[12] – innerhalb der eigenen

11 AFK steht für Arbeitsgemeinschaft für Friedens- und Konfliktforschung.

12 Identitätspolitik gemeinsam mit Intersektionalität zu denken, liegt bereits deshalb nahe, weil eine der frühesten schriftlichen Verwendungen von *identity politics* zugleich als eine der ersten Ausformulierungen der „intersektionalen Grundeinsicht“ (Kerner 2010: 312) gelten kann: namentlich das Statement des Combahee River Collective aus dem Jahr 1977. Um nur eine von vielen bemerkenswerten Passagen herauszugreifen (hier in der deutschen Übersetzung): „Die politischen Bewegungen, die der unseren vorausgingen, stuften die Befreiung aller anderen ganz offensichtlich würdiger als die unsrige ein. Wir lehnen es ab, auf Podeste gestellt zu werden, als König*innen behandelt zu werden sowie zehn Schritte hinter anderen

Bewegungsräume in den Blick zu rücken und intersektionale Konflikte einzugehen, wäre zugleich etwas, das dem Gros emanzipatorischer Bewegungen, eigenen Ansprüchen folgend, gut zu Gesicht stünde. Und das obwohl mutmaßlich kaum etwas „mehr gefürchtet [wird] als plötzlich aufbrechende Konflikte über intersektionale Trennlinien, über Gewalt- und Diskriminierungserfahrungen innerhalb der eigenen identitätspolitischen Community“ (Susemichel/ Kastner 2021: 37).

Identitätspolitik als bewegungsinterne Chiffre und Praxis zielt nicht unbedingt – genauer: kaum – auf Konsens, sondern kann stattdessen als ein Ausdruck dafür gelesen werden, dass intersektionale Positionierungen in sozialen Bewegungen benennbar und der kommunikativen Auseinandersetzung zugänglich gemacht werden. So kann der Fokus auf Intersektionalität mit den Worten von Jennifer Jihye Chun, George Lipsitz und Young Shin (2013: 923) in sozialer Bewegungspraxis dazu verhelfen, „to identify potential contradictions and conflicts, and to recognize split and conflicting identities not as obstacles to solidarity but as valuable evidence about problems unsolved and as new coalitions that need to be formed.” Folglich können Identitätspolitiken potentiell produktiv sein bzw. wirken, *nicht obwohl* sie Konflikte ‚anfeuern‘, *sondern gerade weil* sie diesen nicht aus dem Weg gehen.[13] Lenz (2019: 421–422) beobachtet, dass „[i]ntersektionale Konfliktkonstellationen in der Frauenbewegung […] zu deren Erweiterungen, Veränderungen und dem Abbau von Ungleichheiten und so zu mehr Teilhabe in Bewegungen und der Gesellschaft“ führen könnten (vgl. auch Susemichel/Kastner 2018: 137).

Identitätspolitik begleitet – mitunter dezidiert und programmatisch – intersektionale Konflikte in sozialen Bewegungen und deren beständige Selbst-Verständigung. Sie hat das Potential, ein Verbunden-Sein bzw. Verbunden-Werden in Differenz zu befördern, das überhaupt erst über das Eingehen von (im Raum stehenden) Konflikten denkbar und ermöglicht wird. Inwiefern ‚identitätspolitische Konflikte‘ produktiv wirken und konstruktiv ausgetragen bzw. bearbeitet werden können, ist indessen eine empirische Frage.[14] Denn sie

---

zu laufen. Es reicht uns aus, wenn uns andere als gleichwertige Menschen begegnen“ (Combahee River Collective 2019 [1977]: 51–52).

13 Mit Friedericke Landau (2019: 213) lässt sich „Konfliktualität nicht nur als Thema, Tragfläche oder Treibstoff sozialer Bewegungen, sondern als konstitutives (Be-) Gründungsmerkmal sozialer Bewegungen“ denken. Es geht (mir) dennoch nicht darum, ein ‚Konflikte-Schüren‘ zu romantisieren. Denn das Ausfechten von (nicht nur eskalierten) Konflikten frisst unfraglich erhebliche – neben zeitlichen etwa auch emotionale – Energien und hinterlässt nachhaltig Spuren.

14 Die Konstruktivität von Konflikten hängt von den konkreten Austragungs- und Bearbeitungsformaten ab (zum Unterschied: Lustig et al. 2021). Wir wissen noch zu wenig über Erfahrungen (Erfolge und Misserfolge), die hierzu schon in sozialen Bewegungen gemacht wurden. Zumindest wurden meines Wissens bestehende, wissenschaftlich bereits aufgearbeitete Erfahrungswerte bislang noch nicht systematisch und zusammenführend betrachtet.

bergen, wie Konflikte allgemein, das Risiko der Eskalation und sozialer Spaltung. Von großer Relevanz ist damit der folgende Hinweis – ich lese ihn als Aufruf – von bell hooks (1986: 125): „Radical commitment to political struggle carries with it the willingness to accept responsibility for using conflict constructively, as a way to enhance and enrich our understanding of one another, as a guide directing and shaping the parameters of our political solidarity."

Literatur

Ayyash, Lorenz Abu (2019): Editorial. In: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ) 9-11 (Thema: Identitätspolitik), S. 3.

Bargetz, Brigitte/Scheele, Alexandra/Schneider, Silke (2019): Umkämpfte Solidaritäten. Einleitung. In: Femina Politica – Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft 28, 2, S. 9-25.

Burman, Erica (1994): Experience, Identities and Alliances: Jewish Feminism and Feminist Psychology. In: Feminism & Psychology 4, 1, S. 155-178.

Chun, Jennifer Jihye/Lipsitz, George/Shin, Young (2013): Intersectionality as a Social Movement Strategy: Asian Immigrant Women Advocates. In: Journal of Women in Culture and Society 38, 4, S. 917-940.

Combahee River Collective (2020 [1977]): Ein Schwarzes feministisches Statement (1977). In: Kelly, Natasha A. (Hrsg.): Schwarzer Feminismus. Grundlagentexte. Münster: Unrast Verlag, S. 47-60.

Ganz, Kathrin (2019): Kollektive Identitäten als Koalitionen denken. Intersektionalität in der sozialen Bewegungsforschung. In: Vey, Judith/Leinius, Johanna/Hagemann, Ingmar (Hrsg.): Handbuch Poststrukturalistische Perspektiven auf soziale Bewegungen. Bielefeld: transcript Verlag, S. 168-183.

Hall, Stuart (2012a [1991]): Alte und neue Identitäten, alte und neue Ethnizitäten. In: ders.: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften, 2. Neuausgabe. Hamburg: Argument Verlag, S. 66-88.

Hall, Stuart (2012b [1992]): Neue Ethnizitäten. In: ders.: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften, 2. Neuausgabe. Hamburg: Argument Verlag, S. 15-25.

Hark, Sabine (1996): Deviante Subjekte: Die paradoxe Politik der Identität. Wiesbaden: VS Verlag.

hooks, bell (1986): Sisterhood: Political Solidarity between Women. In: Feminist Review 23, 1, S. 125-138.

Kerner, Ina (2010): Intersektionalität. In: Peripherie 118/119, 30, S. 312-314.

Landau, Friedericke (2019): A(nta)gonistische Artikulation. Ein postfundamentalistischer Zugang zu sozialen Bewegungen. In: Vey, Judith/Leinius, Johanna/Hagemann, Ingmar (Hrsg.): Handbuch Poststrukturalistische Perspektiven auf soziale Bewegungen. Bielefeld: transcript Verlag, S. 212-228.

Lenz, Ilse (2019): Intersektionale Konflikte in sozialen Bewegungen. In: Forschungsjournal Soziale Bewegungen (FJSB) 32, 3, S. 408-423.

Lilla, Mark (2019): Mehr Bürgersinn, weniger Gruppendenken. Interview mit Mark Lilla. In: Richardt, Johannes (Hrsg.): Die sortierte Gesellschaft. Zur Kritik der Identitätspolitik. Frankfurt am Main: Novo, S. 35-42.

Lustig, Sylvia/Pauls, Christina/Weller, Christoph/Zöhrer, Michaela (2021): Wenn es knallt. Konfliktforschung und Konfliktberatung im Dialog. In: Großmann, Katrin/ Budnik, Maria/Haase, Annegret/Hedtke, Christoph/Krahmer, Alexander (Hrsg.): An Konflikten wachsen oder scheitern? Beiträge zur Reflexion eines komplexen Phänomens. Erfurt: Eigenverlag der Fachhochschule Erfurt, S. 173-190.

Massoumi, Narzanin (2015): Muslim Women, Social Movements and the ‚War On Terror'. New York, NY: Palgrave.

Purtschert, Patricia (2017): Es gibt kein Jenseits der Identitätspolitik. Lernen vom Combahee River Collective. In: Widerspruch: Beiträge zu sozialistischer Politik 36, 69, S. 15-22.

Richardt, Johannes (2018): Streitkultur statt Schubladendenken. In: ders. (Hrsg.): Die sortierte Gesellschaft. Zur Kritik der Identitätspolitik. Frankfurt am Main: Novo, S. 6-10.

Scherr, Albert (2021): Rassismuskritik als Identitätspolitik? Anfragen an ein allzu einfaches Weltbild und seine Kritik. In: Sozial Extra 45, S. 354-360.

Schubert, Karsten/Schwiertz, Helge (2021): Konstruktivistische Identitätspolitik. Warum Demokratie partikulare Positionierung erfordert. In: Zeitschrift für Politikwissenschaft 31, 4, S. 565-593.

Singer, Mona (2005): Geteilte Wahrheit. Feministische Epistemologie, Wissenssoziologie und Cultural Studies. Wien: Löcker.

Singer, Mona (2020): „Man kann sich nur als das wehren, als was man angegriffen ist." Zur Debatte um Identitätspolitik und politische Korrektheit. In: Jahrbuch für Pädagogik 2018, 1, S. 87-100.

Strauß, Simon (2019): Bürgerliche Bekenntniskultur statt Identitätspolitik. In: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ) 28, 9-11 (Thema: Identitätspolitik), S. 4-9.

Susemichel, Lea/Kastner, Jens (2018): Identitätspolitiken. Konzepte und Kritiken in Geschichte und Gegenwart der Linken. Münster: Unrast Verlag.

Susemichel, Lea/Kastner, Jens (2021): Unbedingte Solidarität. Münster: Unrast Verlag.

van Dyk, Silke (2019): Identitätspolitik gegen ihre Kritik gelesen. Für einen rebellischen Universalismus. In: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ) 28, 9-11 (Thema: Identitätspolitik), S. 25-32.

Villa Braslavsky, Paula-Irene (2020a): Identitätspolitik. In: POP 9, 1, S. 70-76.

Villa Braslavsky, Paula-Irene (2020b): Wir brauchen neue Debatten zur Identitätspolitik. In: Tagesspiegel, Causa, 14. Januar 2020. https://causa.tagesspiegel.de/gesellschaft/spaltet-identitaetspolitik-die-gesellschaft/wir-brauchen-neue-debatten-zur-identitaetspolitik.html [Zugriff: 09.07.2022].

Watty, Christine/Thomey, Emily (2021): Das I-Wort: Warum streiten alle über Identitätspolitik? In: Deutschlandfunk Kultur. https://www.deutschlandfunkkultur.de/gender-und-rassismus-debatten-das-i-wort-warum-streiten-100.html [Zugriff: 09.07.2022].

Woodward, Kathryn (1997): Concepts of Identity and Difference. In: dies. (Hrsg.): Identity and Difference. London: SAGE, S. 7-61.

Yuval-Davis, Nira (2006): Intersectionality and Feminist Politics. In: European Journal of Women's Studies 13, 3, S. 193-209.

Bündnisse. Herausforderungen kritischer Geschlechterforschung

Andrea Bramberger

Als die Klagenfurter Kolleginnen mich einluden, die Ausführungen der Vortragenden zu *intersektionalen Bündnissen* im ersten Panel der Tagung zu kommentieren, stellten sich mir folgende Fragen: Mit welcher Absicht setzt eine Tagung zum Thema „Gesellschaftskritische Geschlechterforschung als Beitrag zu einer Allianz für die Zukunft" ein Panel zu *Intersektionalität* von oder in *Bündnissen* an ihren Anfang? Welche Effekte hat diese Wahl? Was ist an intersektionalen Bündnissen zukunftsweisend – für die unmittelbare Tagung, die Frauen- und Geschlechterforschung und die Gesellschaft?

Die Kolleginnen ließen keinen Zweifel daran, dass die beiden Themen nicht neu sind: Verbundenheit und Solidarität sind Grundthemen der systematischen Frauen- und Geschlechterforschung und der Frauenbewegung; Intersektionalität ist seit der Zeit der frühen Frauenbewegung eine vieldiskutierte Perspektive und erlebte seit den 1980er Jahren eine neue Schärfung (Crenshaw 1989). – Was also ist das Zukunftsweisende, das in der Verschränkung der beiden Themen liegt? Worin liegt das Neue, das für die Zukunft imaginiert oder angestrebt wird?

Überall auf der Welt erleben Frauen Geschlecht als eine Achse der Exklusion, Herrschaft und Unterordnung. Die Mechanismen sind kompliziert. Die Darlegung der Verbundenheit mit anderen Achsen oder Strukturkategorien kritisiert und stärkt die Ungleichheit, die mit diesen Achsen mitgeführt wird. Feministinnen sind aufmerksam gegenüber Dominanzstrukturen. Zugleich sind sie ihnen nicht entzogen. Mehr oder weniger offenkundig zeigen sich Hierarchien zwischen und in Institutionen, Konkurrenz unter Frauen, neoliberale Pädagogiken und Ordnungen sowie Machtstrukturen unter feministischen Theoretiker*innen und Praktiker*innen. Wie stellen sich Feministinnen dieser Situation – angesichts der konsequent geforderten und praktizierten theoretischen Haltung, Alternativen zu binären Mustern zu leben? Welche Methoden verwenden sie in ihren kritischen Reflexionen und Praktiken? Wie radikal ist ihre Wissenschaftskritik? Welche alternativen Formen der Wissensgenerierung und des Wissenstransfers haben sie im Blick? Was schlagen sie vor? Vor allem: Was schlagen die Kolleginnen dieses ersten Panels in ihren Beiträgen vor? Oder anders: Wie gehen sie vor? Wie gestalten sie (intersektional? bündnisorientiert?) ihre Ausführungen?

Elizabeth St. Pierre (2021) relativiert mit „post qualitative inquiry“ jede Festlegung auf eine Methode in der Forschung. Sie wirbt für radikale Offenheit für Neues – mit Patti Lather (2007) für ein *getting lost* in Bezug auf ein Aussetzen von Autoritätsansprüchen und auf ein *getting lost* in Bezug auf die Idee, es gäbe irgendeine unschuldige Position oder Identitätspolitik (Haraway 1988). St. Pierre insistiert auf Mut zum Neuen, Mut zu Verantwortung und Mut zu Theoriereflexion. Reflexive Praktiken implizieren den Blick darauf, dass wir unsere Perspektiven immer schon aus unserer Lektüre und Positionierung entwickeln, und sie können Hinweise darauf geben, wie diese Subjektivität Forschung bestimmt. In *Undermining Intersectionality* fragt Barbara Tomlinson durchaus selbstkritisch, wie wir uns in der Intersektionalitätsforschung unserer eigenen „powerblindness“ (Tomlinson 2019: 9) stellen. Welche Denktraditionen, Forscher*innen, Initiativen und Projekte leiten unsere Forschungsfragen? Welche Forschungsarbeiten berücksichtigen wir? Welche nehmen wir zur Kenntnis, welche nicht? Welche Autorinnen zitieren wir? Tomlinson problematisiert die Dominanz der Forschungen weißer Frauen, die durch Zitation reproduziert, gefestigt, hergestellt wird. Was meint Verbündet-Sein, wenn Forschungen zu Intersektionalität, die von weißen Frauen durchgeführt werden, privilegiert bleiben? Wenn ‚der Feminismus‘ selbst weiß ist, und nicht etwa „indigenous feminisms“ (Campbell 2022: 123)? Linda Tuhiwai Smith etwa oder auch Bagele Chilisa stellen in ihren Büchern über „Decolonizing Methodologies“ (Smith 2021) oder „Indigenous Research Methodologies“ (Chilisa 2020) – *positioniert und situiert* – Forschungsmethoden vor, die vielfach erprobt oder neu sind und die in der Art und Weise, wie sie funktionieren, Differenzdenken (Intersektionalitätsaspekte und Bündnisse) und ein Überschreiten hegemonialer Forschungspraktiken forcieren. Chilisa (2020) nennt und beschreibt Forschungsmethoden, die jene Methodologie und jene Epistemologie implizieren, die sicherstellen, dass Forschung und Wissensgenerierung in einer Art und Weise vor sich gehen können, in der, gemeinschaftlich, Entscheidungen auf der Basis dessen getroffen werden, was alle Beteiligten für wichtig erachten. Konkret, exemplarisch und in Europa: Wie, so könnte man mit Elena Vacchelli (2021) fragen, gestalten feministische Forscherinnen Workshops, Selbsterfahrungsgruppen, kreatives Schreiben mit Frauen, die anhaltend Gewalt erfahren, in polygamen Partnerschaften leben, in Bangladesch aufgewachsen sind und jüngst nach Großbritannien gekommen sind? Welche Erfahrungen sind den (forschenden) Frauen zugänglich? Welches Wissen ist auf welche Weise erforschbar, wenn die epistemologischen Verankerungen divergieren? Wie verschleiern und zeigen sich Objektivität, respektvolle intersektionale Forschung – und *Bündnisse*? Diese Fragen und Forschungen haben Tradition: Patti Lather und Chris Smithies (1997) geben in *Troubling the Angels*, jener vielbeachteten Studie aus den 1990er Jahren mit und über Frauen, die HIV-positiv diagnostiziert bzw. an AIDS erkrankt sind, diesen Frauen Raum, so über das Thema zu sprechen, wie sie das für richtig halten. Sie interpretieren

diese Reden nicht, sondern führen parallel zur Rede dieser Frauen einen Text, in dem sie über gesellschaftliche Zusammenhänge, medizinische Aspekte, ihre eigene Einbettung in die Thematik und ihre sich im Forschungsprozess entwickelnden Beziehungen zu diesen Frauen sprechen. Und sie führen im Buch eine Instanz ein, die das Unsagbare und das schwer zu antizipierende, schmerzhafte Zukünftige zu vergegenwärtigen sucht, das mit dieser Forschung verbunden ist; eine Instanz, die das Bündnis sowie die Unmöglichkeit, verbunden zu sein/bleiben, ver-/entkörpert: Im Text kommen Engel vor, als Metaphern oder Vignetten. Sie stehen für die Situation der Ungewissheit und die Frage nach den Berührungen von Leben und Tod.

Was bedeutet es, sich im Bereich des Wissens mit einem beweglichen Blick oder fluid einzurichten und zugleich politisiert, Intersektionalität berücksichtigend, verbündet und verantwortungsvoll zu handeln und zu forschen? Und noch einmal die Ausgangsfrage: Was ist das Zukunftsweisende, das in der Verschränkung der Themen Intersektionalität und Bündnisse liegt?

Die Kolleginnen bieten in den drei Beiträgen (Perko/Czollek, More/Ratković und Zöhrer, alle in diesem Band) Antworten auf die angedeuteten grundlegenden Fragen, und diese Beiträge haben nach meiner Einschätzung mindestens drei Aspekte und Perspektiven gemeinsam:

1. Standortbestimmung. Positioniertheit

Die Beiträge analysieren Strukturen in Bezug auf Macht- und Herrschaftsverhältnisse. Sie bestimmen Standorte und legen sie offen. Sie zeigen, wie Forschende von dem Ort aus handeln, und nur von dem Ort aus handeln können, an dem sie sind, und zugleich breitere Kontexte, Egalität und die Implikationen und Effekte von Dekolonialität bedenken.

2. Multiple Verbundenheiten. Multiplizität

Die Beiträge sind von einem entschiedenen Bemühen um das Verhältnis zu einem Anderen durchdrungen, das sich vielleicht in Bündnissen im engeren und weiteren Sinn zeigt: die Anderen anerkennen, denn „die Anderen sind ich selbst“; eine Aufmerksamkeit für Differenzkategorien und ihre Effekte; Solidarität; Radikale Solidarität; Unbedingte Solidarität. All das könnten möglicherweise verbundene Varianten von Bündnissen sein.

3. Anhaltende Selbstreflexivität

Die Beiträge fordern und implizieren Selbstreflexivität im Handeln, im Schreiben, im Forschen und in der Wissensproduktion. Sie zeigen Positionierung, die freilich nicht sie selbst ins Zentrum stellt. Vielmehr begleitet die Reflexion des Handelns, das an die eigene Einbettung in place und space gebunden ist, den Forschungsprozess.

„Gesellschaftskritische Geschlechterforschung“ als Perspektive für die „Zukunft“ (der Gesellschaft? der Disziplin?) zu visionieren und dabei zuallererst intersektionale Bündnisse zu fokussieren, setzt Positioniertheit, Multiplizität und Selbstreflexivität ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Mit diesem Vorgehen wird die anhaltende Diskussion der Verschränktheit des Politischen und des Privaten, der gesellschaftskritischen und der individuellen Perspektive, die die Frauen- und Geschlechterforschung auszeichnet, aktuell und für die Zukunft als ein wesentlicher Aspekt ihres Selbstverständnisses beschrieben.

Literatur

Campbell, Lori (2-Spirit nēhiyaw āpihtākosisān) (2022): Indigeneity, Indigenous Feminisms and Indigenization. In: *tebrakunna* country and Lee, Emma/Evans, Jennifer (Hrsg.): Indigenous Women’s Voices. London: ZED, S. 123-135.

Chilisa, Bagele (2020): Indigenous Research Methodologies. Los Angeles: Sage.

Crenshaw, Kimberlé (1989): Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. In: University of Chicago Legal Forum 1. https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf [Zugriff: 16.08.2022]

Haraway, Donna (1988): Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In: Feminist Studies 14, 3, S. 575-599.

Lather, Patti (2007): Getting Lost. Feminist Efforts toward a Double(d) Science. Albany: State University of New York Press.

Lather, Patti/Smithies, Chris (1997): Troubling the Angels. Women Living With HIV/AIDS. Boulder: Westview Press.

Smith, Linda Tuhiwai (2021): Decolonizing Methodologies. London: ZED.

St. Pierre, Elizabeth A. (2021): Post Qualitative Inquiry, the Refusal of Method, and the Risk of the New. In: Qualitative Inquiry 27, 1, S. 3-9.

Tomlinson, Barbara (2019): Undermining Intersectionality. The Perils of Powerblind Feminism. Philadelphia: Temple University Press.

Vacchelli, Elena (2021): Confronting the Ambiguities of Safe Space in Creative and Participatory Work. In: Winter, Kate/Bramberger, Andrea (Hrsg.): Re-Conceptu-

alizing Safe Spaces – Supporting Inclusive Education. Bingley: Emerald, S. 161-172.

3
Feministische Interventionen

Feministische Interventionen: Frauen*Volksbegehren 2.0

Magdalena Baran-Szołtys und Christian Berger

1. Einleitung

#EinesFürAlle. Dies war einer der aussagekräftigen, für Inklusion, Gleichberechtigung und Gerechtigkeit stehenden Hashtags, mit denen das Frauen* Volksbegehren im Jahr 2018 nicht nur die feministische Szene Österreichs deutlich belebte, sondern auch nachhaltig den Diskurs prägte. Das „Frauenvolksbegehren 2.0 – Verein zur Neuauflage eines Frauenvolksbegehrens in Österreich", so der offizielle Name der Initiative, sah sich in der Tradition des ersten Frauenvolksbegehrens in Österreich 1997, welches 644.665 Unterschriften erhielt, aber von dessen elf Forderungen bis zum Jahr 2017 nur eine umgesetzt wurde. Diese Tatsache sowie die politische Lage sowohl in Österreich als auch in der Welt bewegte die Initiator*innen im Jahr 2016, ein zweites Frauenvolksbegehren zu planen, welches letztendlich sehr erfolgreich in der Eintragungswoche zwischen 1. und 8. Oktober 2018 insgesamt 481.959 Menschen für sich und seine Forderungen gewinnen konnte. Dies ist das dreizehntbeste Ergebnis eines Volksbegehrens in Österreich.[1] Noch wurde keine seiner neun Forderungen umgesetzt.

2. Über Forderungen

Das Frauen*Volksbegehren wurde zu einer Zeit initiiert, als die #MeToo-Debatte losbrach und neue, mit Rechtsextremismus und -populismus verbundene Formen des subtilen bis plakativen Sexismus – im Westen – alltäglich wurden. Nicht nur in der USA, wo sich Trumps Präsidentschaft abzeichnete, in Ungarn oder Polen, auch in Österreich waren und sind nationalistische und autoritäre Verschiebungen auszumachen, die traditionelle Geschlechter- und Familienbilder propagieren, feministische Forschung delegitimieren und Frauenrechte

1 Insgesamt fanden bis Mai 2022 in Österreich 64 Volksbegehren statt. Siehe Bundesministerium für Inneres (2022).

in Frage stellen. Gegen diese Entwicklungen besteht ein breiter feministischer Widerstand und das Frauen*Volksbegehren hat sich als Teil davon verstanden. Es musste jedoch konkret ansetzen, denn Volksbegehren sind immer auf Veränderung von Verhältnissen im Bundesgebiet beschränkt. Den Forderungen des Frauen*Volksbegehren gingen unzählige Gespräche mit von Armut, Diskriminierung und Gewalt betroffenen Frauen* voraus; Erkenntnisse aus Studien, Expertisen von Wissenschaftler*innen und das Wissen von Expert*innen aus Frauenvereinen, Frauenhäusern und anderen zivilgesellschaftlichen Organisationen wurden eingeholt, eingehend diskutiert und in einem politischen Programm verschränkt.[2] Der Zugang war anknüpfend an Erfahrungen der Ungleichheit und erlittene Verletzungen demnach interdisziplinär, intersektional und konkret.

Die Forderungen des Frauen*Volksbegehrens sind bewusst breit und nicht entlang von Politik- oder Rechtsgebieten, sondern Lebensbereichen angelegt und enthalten folgende Forderungen: Geschlechterquote für die Privatwirtschaft, Interessenvertretungen auf allen politischen Ebenen, generelle Arbeitszeitverkürzung, Gehaltstransparenz und struktureller Abbau von Entgeltdiskriminierung, Verhütungsmittel und Schwangerschaftsabbruch „auf Krankenschein“, wirksame Gewaltprävention und nachhaltig finanzierter Gewaltschutz sowie ausdrückliche, gesetzliche Verankerung von frauen- und geschlechtsspezifischen Fluchtgründen. Das sind keine Versuche der Angleichung an prototypisch-männliche Normen. Die geforderten Veränderungen in Gesetzen bzw. durch Maßnahmen sollen dazu beitragen, dass die Rechte von Frauen und Minderheiten ernst genommen und unterschiedliche Erfahrungen und Lebensrealitäten als gleichwertig anerkannt werden – mit den radikalen Zielen einer „menschlichen Zukunft ohne Rollenzwänge und Gewaltverhältnisse“ (Dohnal 2004), einer Zukunft der Geschlechtergerechtigkeit, in der alle gleiche Bedingungen und Teilhabemöglichkeiten vorfinden, um sich so unterschiedlich entwickeln zu können, wie sie wollen.

3. Erfolge, Allianzen und strategisches Scheitern

Für einen Zeitraum von ungefähr drei Jahren (2017–2019) übernahm das Frauen*Volksbegehren die Rolle eines feministischen Hubs in Österreich und belebte den Diskurs immens. Die mediale Aufmerksamkeit für die Anliegen des Frauen*Volksbegehrens ermöglichte es, die Forderungen, Möglichkeiten

2 Zur Entstehung der Initiative, zu diversen Fragen und Herausforderungen von feministischem Aktivismus sowie dem Gehalt und Potential der einzelnen Forderungen des Frauen*Volksbegehrens siehe die einschlägigen Abschnitte und Abhandlungen in Baran-Szołtys/Berger 2020.

und Visionen einer feministischen Welt an eine breite Masse zu bringen, wodurch viele Bürger*innen beispielsweise zum ersten Mal davon hörten, dass eine 30-Stunden-Arbeitswoche eine reale Möglichkeit und umsetzbar ist. Diese professionelle Kampagnen- und Medienarbeit wirkte und zog viele Menschen an. So mobilisierte das Frauen*Volksbegehren eine breite Gruppe von hunderten ehrenamtlichen Aktivist*innen mit verschiedenen Backgrounds. Die entstandenen Netzwerke arbeiten bis heute intensiv und effizient. Der Großteil der Akteur*innen ist nun in Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Aktivismus tätig und trägt das Erbe des Frauen*Volksbegehrens weiter. Viele von ihnen lernten im Rahmen dieser Tätigkeit, was Feminismus, Aktivismus, soziales Engagement und politische Partizipation bedeuten und auch, was verbessert werden kann. Und sie alle verfolgen in ihrer täglichen Arbeit immer noch die Umsetzung des Ziels des Frauen*Volksbegehrens – die feministische Vision einer gemeinsamen, solidarischen und selbstbestimmten Zukunft.

Dabei setzten die Initiator*innen und Organisator*innen von Anfang an auf Bündnisse und Allianzen sowie auf Überparteilichkeit und Parteiunabhängigkeit. Es wurde mit allen gesprochen, und die Unterstützung von Seiten verschiedener Verbände und Kreise war sehr groß. Schon die erste Erfolgsgeschichte der Bewegung spiegelte ihren partizipativen Charakter wider: „Von Beginn an sollte klar sein, dass diese politische Bewegung von vielen getragen wurde und alle eingeladen waren, sich uns anzuschließen“, wie die Initiator*innen betonen (vgl. Roth-Gritsch/Titz/Jäger 2020). Das Frauen*Volksbegehrens setzte zudem auf „eine Sprache, die Menschen verstehen“, um wirklich alle anzusprechen (vgl. Hladky 2020), und Intersektionalität, die sich nicht nur in den Forderungen, sondern unter anderem auch im Motto und Hashtag #EinesFürAlle sowie in der (Bilder-)Kampagne (vgl. Lechner 2020) zeigte. Auch innerhalb der Gruppe der Aktivist*innen des Frauen*Volksbegehrens fanden sich Vertreter*innen verschiedenster feministischer und politischer Denkrichtung, doch war allen Beteiligten klar, dass es sich hierbei um ein breites Bündnis handelt und man sich auf die Gemeinsamkeiten und nicht die Unterschiede fokussiert, ohne diese Unterschiede zu negieren. Nur dies schien Erfolg zu ermöglichen. Solidarität füreinander und Fokus auf die gemeinsamen Ziele standen im Vordergrund. Freilich wurde auch stundenlang über dies oder jenes bis spät in die Nacht diskutiert, doch die zuvor ausgemachten Ziele, demnach die Forderungen des Frauen*Volksbegehrens, waren die gemeinsame Basis und in der aktiven Zeit der Kampagne der Kompass und Anker aller Tätigkeiten.

Das Frauen*Volksbegehren hat die österreichische Demokratie belebt, dies zeigt sich nicht zuletzt an der Vielzahl der infolge initiierten Volksbegehren. Trotz dieses beachtlichen, aktivistischen und diskursiven Erfolgs und des großen Zuspruchs der Bevölkerung wurde keine der Forderungen in Form eines Gesetzes oder durch Maßnahmen umgesetzt. Demnach konnten die gesammelten Unterschriften nicht in politischen Erfolg für feministische Anliegen

übersetzt werden. Das Frauen*Volksbegehren scheiterte so zwar an den Verhältnissen im Parlament,[3] doch durch feministischen Aktivismus und aufklärerische Medien- und Bildungsarbeit wurden ganz unterschiedliche Menschen sowie Geschlechter- und Lebensverhältnisse (re-)politisiert.

4. Das Mögliche denken – und zusammen handeln

Die direktdemokratische Initiative Frauen*Volksbegehren hat die Stärken und Schwächen des zivilgesellschaftlichen Instruments Volksbegehren ausgelotet. Trotz der Einbettung in eine Staatsstruktur mit maskulinistischer Sedimentierung (vgl. Kreisky 1997), handelt es sich bei politischen Instrumenten wie Volksbegehren durchaus um feministisch zwar kritikwürdige, reformbedürftige, doch durchaus grundlegend geeignete Vehikel, um Menschen und Parlamentarier*innen für Anliegen, die vonseiten der Regierung vernachlässigt werden, aufmerksam zu machen und den Gesetzgebungsprozess vielstimmiger und partizipativer zu gestalten.[4] Dies erweitert den Rahmen und den Raum des Politischen, zumindest dann, wenn die Zivilgesellschaft, wie im Fall des Frauen*Volksbegehrens, demokratisch organisiert, integrativ, inklusiv beteiligt ist und sich für die Realisierung und Konkretisierung schon deklarierter, von Österreich auch ratifizierter Grund- und Menschenrechte legislativ engagiert. In seiner Sprache hat das Frauen*Volksbegehren auf ebendiese Rechte referenziert sowie deren Einlösung in der gesellschaftlichen Realität mit rechtlichen und narrativen Strategien gefordert (vgl. Baran-Szoltys/Berger 2021).

Auch die Chancen und Grenzen für feministischen, rechtspolitischen Aktivismus wurden ausgelotet, der auf Veränderung von Verhältnissen zielt, die nicht ohne institutionelle Politik und Staat zu erreichen sind. Sich darauf einzulassen, verlangt, „vom Standpunkt des Möglichen das historisch Gewordene [zu] betrachten“ (Hark 2005: 395). Veränderung, nicht nur die feministische, muss zuerst gedacht und dann umgesetzt werden. Dies sind langfristige, komplexe Prozesse, die Mut, Ausdauer, Glauben und Disziplin bedürfen. Aktivistisches Engagement arbeitet auf verschiedenen Ebenen und verändert die Gesellschaft nachhaltig. Doch diese Entwicklung passiert nicht von einen Tag auf

---

3 Die parlamentarische Debatte zum Frauen*Volksbegehren lässt sich anhand der Ausschussmaterialien und Sitzungsprotokolle nachverfolgen: https://www.parlament.gv.at/PAKT/VHG/XXVI/I/I_00433/index.shtml (Zugriff: 02.07.2022).

4 Die Reformnotwendigkeiten im parlamentarischen Verfahren von Volksbegehren sind bekannt; die in formell erfolgreichen Volksbegehren demokratisch legitimierten Anliegen würden insbesondere durch Verfahrensgarantien wie ein Rederecht für Vertreter*innen in Ausschuss und Plenum, eine Pflicht zur Stellungnahme der Regierung aufgewertet werden. Siehe dazu Berger/Weinberger/Titz 2020: 60-62.

den anderen. Das Frauen*Volksbegehren hat ein Stück dieser feministischen Arbeit für eine gerechtere Zukunft für alle erledigt. Nun sind ihre Akteur*innen zusammen mit neuen Protagonist*innen an der Reihe, feministische Strategien und Visionen in anderen Institutionen und in ihrem täglichen Handeln weiterzutragen, denn ein Credo bleibt immer gleich: *Feminists of the world, unite!*

Literatur

Baran-Szołtys, Magdalena/Berger, Christian (Hrsg.) (2020): Über Forderungen. Wie feministischer Aktivismus gelingt. Wien: Kremayr & Scheriau.

Berger, Christian/Weinberger, Lisa/Titz, Eva-Maria (2020): Das Verfahren des Frauen*Volksbegehrens: Rechtsfragen und demokratiepolitisch bewegte Reformvorschläge. In: Baran-Szołtys, Magdalena/Berger, Christian (Hrsg.): Über Forderungen. Wie feministischer Aktivismus gelingt. Wien: Kremayr & Scheriau, S. 56-62.

Bundesministerium für Inneres (2022): Alle Volksbegehren der zweiten Republik https://www.bmi.gv.at/411/Alle_Volksbegehren_der_zweiten_Republik.aspx [Zugriff: 30.06.2022].

Dohnal, Johanna (2004): Gastvortrag an der Technischen Universität Wien, WIT-Kolloquium 22. März 2004, zitiert nach: Plattform 20000frauen, www.zwanzigtausendfrauen.at/2011/01/1974-2004-dohnal-johanna-zitate/ [Zugriff: 05.09.2022].

Hladky, Andrea (2020): Wen soll das interessieren? Oder: Eine Sprache, die die Menschen verstehen. In: Baran-Szołtys, Magdalena/Berger, Christian (Hrsg.): Über Forderungen. Wie feministischer Aktivismus gelingt. Wien: Kremayr & Scheriau, S. 75-78.

Hark, Sabine (2005): Dissidente Partizipation: Eine Diskursgeschichte des Feminismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Kreisky, Eva (1997): Diskreter Maskulinismus. Über geschlechtsneutralen Schein politischer Idole, politischer Ideale und politischer Institutionen. In: Kreisky, Eva/ Sauer, Birgit (Hrsg.): Das geheime Glossar der Politikwissenschaft. Geschlechtskritische Inspektion der Kategorien einer Disziplin. Frankfurt am Main: Campus Verlag, S. 161-213.

Lechner, Elisabeth (2020): #EinesFürAlle – Intersektionalität im Frauen*Volksbegehren. In: Baran-Szołtys, Magdalena/Berger, Christian (Hrsg.): Über Forderungen. Wie feministischer Aktivismus gelingt. Wien: Kremayr & Scheriau, S. 70-74.

Roth-Gritsch, Agnes/Titz, Eva-Maria/Jäger, Lena: 2017: „Wir erheben unsere Stimmen.“ Die Entstehung des Frauen*Volksbegehrens – erzählt von drei Initiatorinnen. In: Baran-Szołtys, Magdalena/Berger, Christian (Hrsg.): Über Forderungen. Wie feministischer Aktivismus gelingt. Wien: Kremayr & Scheriau, S. 23-30.

Forschen mit Menschen im hohen Alter und mit Hilfebedarf: Solidarität und Verbundenheit

Elisabeth Reitinger, Barbara Pichler und Katharina Heimerl

1. Hintergrund

Immer mehr Menschen erreichen ein hohes Alter. Damit verbunden ist auch ein steigender Hilfe- und Pflegebedarf. Die Zahl der Pflegebedürftigen nimmt in Österreich wie auch in anderen europäischen Ländern zu. Im Jahr 2021 erhielten 466.000 Personen in Österreich Pflegegeld, das sind mehr als 5% der Bevölkerung, im Jahr 2012 waren es demgegenüber rund 440.000 (BMSGPK 2021: 9, 139). Sowohl der Anteil jener Personen, die mit einer Demenz leben, als auch der Anteil alleinlebender alter Menschen wächst. Um in Gegenwart und Zukunft angemessene Formen des Miteinanders, des Mit-Seins und Mit-Werdens gewährleisten zu können, braucht es Veränderungen: zum einen ist es notwendig, uns selbst als vulnerable menschliche Wesen zu begreifen und unser aufeinander Verwiesen-Sein wahrzunehmen, anzuerkennen und als Basis für kollektives Handeln zu begreifen. Zum anderen braucht es kollektive Anerkennung und gerechte Aufteilung von Sorgeaufgaben in der Gesellschaft.

Im vorliegenden Beitrag wollen wir der Frage nachgehen, welche theoretischen Annahmen aus Diskursen der Care-Ethik in Verbindung mit Erkenntnissen aus empirischen Forschungsarbeiten eine tragfähige Basis für ein „Verbündet-Sein“ mit Menschen im hohen Alter und mit Hilfebedarf darstellen, und Überlegungen anstellen, wie Forschung dazu beitragen kann, gesellschaftliche Solidarität zu stärken. Ziel ist es, vor dem Hintergrund vergeschlechtlichter Arbeitsteilung sowie intersektionaler Analysen aufzuzeigen, welche Forschungsansätze zu einem ausgewogeneren gesellschaftlichen „Miteinander“ beitragen können.[1]

---

1 In diesem Beitrag verwenden wir die Begriffe „Miteinander“, „Mit-Sein“ und „Mit-Werden“ sowie die Begriffe „Verbundenheit“ und „Verbündet Sein“, die beide eng verknüpft sind mit „Solidarität“ und „Verwiesen-Sein“ im Kontext der Diskurse von z.B. Kohlen et al (2008), Tronto (1993) und Meißner (2019), und sind uns bewusst, dass darüber sehr unterschiedliche Begriffshorizonte eröffnet werden.

2. Care – intersektionale Verflechtungen

Gender als das soziale Geschlecht wird als soziale Klassifikation und als kulturelles Muster über den gesamten Lebenslauf hinweg kontinuierlich hergestellt. Damit übt es Einfluss aus, sowohl auf die Lebenslage der pflegebedürftigen alten Menschen als auch auf die Übernahme von Care und Pflegetätigkeiten. Alleinstehende Frauen im hohen Alter leben mit einem erhöhten Armutsrisiko. Auch ist für sie die Wahrscheinlichkeit größer, an chronischen und an mehreren Krankheiten zu leiden und auch mit einer demenziellen Erkrankung zu leben. Dies ist Ausdruck der Verschränkung von Geschlecht mit anderen sozialen Kategorien, insbesondere mit sozio-ökonomischem Status. Traditionelle Geschlechterverhältnisse in heterosexuellen Paarbeziehungen und Familien schreiben Frauen nach wie vor die Rolle der „Care-Zuständigen" zu. Damit verbunden sind oftmals Teilzeitbeschäftigungen von Frauen, die überproportional in schlechter bezahlten sozialen Berufen erfolgen. Die Ungleichverteilung von Care-Arbeit wird auch als „Gender Care Gap" bezeichnet. Gender- Care-Gap und Gender-Pay-Gap stehen dabei in einem Wechselverhältnis (Villa 2020: 441ff.).

Die Pflege von Menschen im Alter betrachten Gertrud Backes, Martina Wolfinger und Ludwig Amrhein daher als „Ausdruck einer geschlechterspezifischen Verknüpfung von Geschlecht, Alter(n) und Pflegebedürftigkeit" (2008: 132). Die Zuteilung von Sorgearbeit erfolgt einerseits anhand von Geschlecht, darüber hinaus aber auch an der Kreuzung von Klasse und Migration. Mit der Zunahme der Erwerbstätigkeit von Frauen kommt es auch zu einer nach wie vor im Steigen begriffenen Externalisierung von Care an Migrant*innen. Vor allem 24-Stunden-Betreuer*innen, in Österreich vorrangig Frauen aus Rumänien und der Slowakei, die sich in prekären Arbeitsverhältnissen in Privathaushalten um pflegebedürftige alte Menschen kümmern (Leiblfinger/Prieler 2018), übernehmen die lebensnotwendigen Aufgaben. Helma Lutz und Anna Amelina (2017: 119) sprechen bezüglich der transnationalen Dienstleistungen im Zusammenhang von Care von der „Entstehung neuer, globalisierter sozialer Ungleichheiten". Die geringe Bewertung von Care-Arbeit, die sich in schlechter Bezahlung und Prekarität niederschlägt, ist Ausdruck der gegebenen hierarchischen Geschlechter-, Klassen- und Migrationsordnung.

3. Vulnerabilität und relationale Autonomie

„Wir alle sind verletzlich" (Schrems 2020: 15) – einerseits. Vulnerabilität ist – und wir erfahren das in Zeiten von Pandemie und Krieg auch in Europa unmit-

telbar – eine universelle menschliche Eigenschaft. Andererseits erleiden Menschen im hohen Alter und vor allem Menschen mit Demenz viele Verluste und Leistungseinbußen und sind in körperlicher, seelischer, sozialer und spiritueller Hinsicht besonders verletzlich, Gastmans (2013) spricht von „*extraordinary vulnerability*“. Die Verletzlichkeit von Menschen mit Demenz nimmt darüber hinaus aufgrund von sozialer Ausgrenzung noch zu.

Es braucht die Bereitschaft, zu akzeptieren, dass Menschen grundlegend aufeinander angewiesen sind (Conradi 2001; Tronto 1993; Kohlen/Kumbruck 2008). Selbstbestimmung kann zumeist nur mit Hilfe der Unterstützung von Familien, Nachbar*innen, Freund*innen, informellen und professionellen Helfer*innen verwirklicht werden (Heimerl/Berlach-Pobitzer 2000). Autonomie – vor allem im Leben mit hochbetagten Menschen – kann als „relationale Autonomie“ (Reitinger/Heller 2010), die sich in und durch Beziehung verwirklicht, interpretiert werden. Dabei geht es um ein Verständnis von Autonomie als dynamischen Prozess im Spannungsfeld von Bezogenheit und Abgrenzung anderen Menschen gegenüber (Keller 1998). Menschen sind nie nur autonom oder abhängig, sondern als doppeldeutiges Wesen zu begreifen, aktiv und passiv, selbstbestimmt und fremdbestimmt, Geist und Körper (Meyer-Drawe 2000; Pichler 2016). Sich dessen zu vergegenwärtigen ist gerade im Umgang mit hochaltrigen und pflegebedürftigen Personen von großer Notwendigkeit. Trotz unabdingbarer Abhängigkeit sind wir Menschen niemals nur hilflos, sondern erhalten Unterstützung, um handlungsfähig zu sein. Nausikaa Schirilla (2003: 271ff.) spricht diesbezüglich von „gewährter Autonomie“.

4. Verbindungen suchen und Teilhabe ermöglichen – auch in der Forschung

Gerade im Zuge der Corona-Pandemie ist sichtbar geworden, dass Gesellschaft ohne das Sich-Umeinander-Kümmern nicht funktioniert. Care-Arbeiter*innen wurden zu den „Systemerhalter*innen“ gezählt, und damit auf die gesellschaftliche Abhängigkeit von Care-Arbeit und von den Personen, die sie ausführen, hingewiesen. Auch wurde die ungerechte Verteilung von Care-Arbeit und die schlechte Entlohnung vermehrt thematisiert (siehe u.a. Care.Macht.Mehr: Thiessen et al. 2020). Große gesellschaftliche Umwälzungen basierend auf diesen Erfahrungen und Erkenntnissen stehen nach wie vor aus. Umso mehr ist es wichtig an den Forderungen nach gerechten Lebenszusammenhängen und -chancen unabdingbar festzuhalten und nach Möglichkeiten zu suchen, sich zu verbünden, zu vernetzen und zu vergemeinschaften und diese aufzugreifen. Welche Möglichkeiten stehen uns Wissenenschafter*innen diesbezüglich zur Verfügung?

Als Wissenschaftlerinnen und Forscherinnen suchen wir – die Autorinnen – die Antworten auf die Fragen des solidarischen Handelns inhaltlich, sozial und in der Auswahl von Forschungsansätzen und -methoden. Inhaltlich geht es aus Sicht der Forschung um Entscheidungen, welche Themen und Fragestellungen näher untersucht werden. Forschung hat das Potenzial, Menschen und Personengruppen, die als „marginalisiert“ oder auch „vulnerabel“ etikettiert werden, sichtbar zu machen.

Mithilfe von partizipativen und aktionsorientierten Ansätzen kann sich Forschung Menschen am Lebensende, Menschen, die mit einer Demenz leben, oder auch alten, alleinlebenden Menschen mit Hilfebedarf zuwenden und sie gemäß ihren Fähigkeiten an der Forschung beteiligen. In den unterschiedlichen Forschungsprojekten des Forschungsschwerpunktes „Palliative und Community Care“ des Instituts für Pflegewissenschaft der Universität Wien, beispielsweise „Demenz in Bewegung“, „Older people living alone“, „Sterbewelten“, „Demenzfreundliche Bibliothek“ oder „Green: Cool & Care“[2], untersuchen Forschungsteams in unterschiedlichen Zusammensetzungen Faktoren, die kollektive Solidaritätsprozesse unterstützen, und zeigen an diesen Beispielen konkrete Umsetzungsmöglichkeiten auf. Auf diesen Wegen suchen wir – die Autorinnen als Forscherinnen – Verbindungen und stärken Verbundenheit zwischen jeweils unterschiedlich vulnerablen Gruppen von Menschen, die sich selbst wiederum durch ihre Zugehörigkeit zu Klasse, Geschlecht, sexueller Orientierung sowie Ethnie und Nationalität unterscheiden. Dabei begreifen wir uns selbst (als Autorinnen und Forscherinnen) wie auch Personen, die an der Forschung teilnehmen, zugleich als selbstbestimmt, wie auch aufeinander angewiesen: Leben und Forschen in relationaler Autonomie. Herrschende Machtverhältnisse dürfen aber auch in diesem stark auf Vertrauen und Beziehungen basierenden Vorgehen nicht aus dem Blick kommen: Widerständig sein bleibt notwendig.

Literatur

Backes, Gertrud M./Wolfinger, Martina/Amrhein, Ludwig (2008): Geschlechterungleichheiten in der Pflege. In: Bauer, Ulrich/Büscher, Andreas (Hrsg.): Soziale Ungleichheit und Pflege, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 132-153.

---

2 Nähere Informationen auf der Homepage des Forschungsschwerpunkts „Palliative und Community Care“ des Instituts für Pflegewissenschaft der Universität Wien: https://pflegewissenschaft.univie.ac.at/forschung/projekte-palliative-community-care/.

Bundesministerium für Soziales, Gesundheit, Pflege und Konsumentenschutz (BMSGPK) (Hrsg.) (2021): Österreichischer Pflegevorsorgebericht 2020, Wien.
Conradi, Elisabeth (2001): Take Care. Grundlagen einer Ethik der Achtsamkeit. Frankfurt, New York: Campus.
Gastmans Chris (2013): Dignity-enhancing nursing care: A foundational ethical framework. In: Nursing Ethics 20, 2, S. 142-149.
Heimerl, Katharina/Berlach-Pobitzer Irene (2000): Autonomie erhalten: eine qualitative PatientInnenbefragung in der Hauskrankenpflege. In: Seidl, Elisabeth/Stankova, Martina/Walter, Ilsemarie (Hrsg.): Autonomie im Alter. Wien: Wilhelm Maudrich, S. 102-165.
Keller, Evelyn Fox (1998): Liebe, Macht und Erkenntnis. Männliche oder weibliche Wissenschaft? Frankfurt/Main: Fischer.
Kohlen, Helen/Kumbruck, Christel (2008): Care-(Ethik) und das Ethos fürsorglicher Praxis (Literaturstudie). artec-paper Nr. 151. ISSN 1613-4907.
Leiblfinger, Michael/Prieler, Veronika (2018): Elf Jahre 24-Stunden-Betreuung in Österreich. Eine Policy- und Regime-Analyse. Linzer Beiträge zu Wirtschaft – Ethik – Gesellschaft 9, Linz: Katholische Privat-Universität Linz.
Lutz, Helma/Amelina, Anna (2017): Gender, Migration, Transnationalisierung. Bielefeld: transkript Verlag.
Meißner, Kerstin (2019): Relational Becoming – mit Anderen werden. Soziale Zugehörigkeit als Prozess. Bielefeld: Transcript Verlag.
Meyer-Drawe, Käte (2000). Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich. München: Kirchheim.
Pichler, Barbara (2016): Alter und Autonomie. In: Bakic, Josef/Diebäcker, Marc/Hammer, Elisabeth (Hrsg.): Aktuelle Leitbegriffe der Sozialen Arbeit. Ein kritisches Handbuch, Band 3. Wien: Löcker, S. 11-23.
Reitinger, Elisabeth/Heller, Andreas (2010): Ethik im Sorgebereich der Altenhilfe. In: Krobath, Thomas/Heller, Andreas (Hrsg.): Handbuch Organisationsethik. Freiburg i.B.: Lambertus, S. 737-765.
Schirilla, Nausikaa (2003): Autonomie in Abhängigkeit. Selbstbestimmung und Pädagogik in postkolonialen, interkulturellen und feministischen Debatten. Frankfurt/ Main und London: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
Schrems, Berta (2020): Vulnerabilität in der Pflege. Was verletzlich macht und Pflegende darüber wissen müssen. Weinheim: Beltz-Juventa.
Thiessen, Barbara/Weicht, Bernhard/Rerrich, Maria S./Luck, Frank/Jurczyk, Karin/Gather, Claudia/Fleischer, Eva/Brückner, Margit (2020): Großputz! Care nach Corona neu gestalten. Ein Positionspapier zur Care-Krise aus Deutschland, Österreich, Schweiz, http://care-macht-mehr.com/ [Zugriff: 15.12.2022].
Tronto, Joan (1993): Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethics of Care. New York, London: Routledge.
Villa, Paula-Irene (2020): Corona-Krise meets Care-Krise – Ist das systemrelevant? In: Leviathan 3, S. 433-450.

Feminist*innen sein und werden. Herausforderungen eines Mit-Seins und Mit-Werdens als Praxis der feministischen Mädchen*arbeit. Ein Bericht aus der Praxis

Elisabeth Koch und Rosemarie Schöffmann

Feministische Mädchen*arbeit als pädagogisch politische Praxis einerseits wie auch als fachlich professionelle Auseinandersetzung andererseits prägt sowohl die Soziale Arbeit als auch die Wissenschaft mit und reagiert auf gesellschaftspolitische und soziale Einflüsse bzw. Veränderungen. Ziel vieler feministischer Kämpfe ist die Utopie/Vision einer gerechteren Gesellschaft, nicht nur in Bezug auf den Globalen Norden, sondern weltweit. Die praktische feministische Arbeit, die hier am Beispiel der parteilichen, psychosozialen Mädchen*arbeit dargestellt wird, hat sich seit der Entstehung und Vergemeinschaftung feministischer Institutionen in Form von Fachverbänden grundlegend verändert, weiterentwickelt und professionalisiert. In einer *Verbündelung* von theoretischen und praktischen feministischen Zugängen kann dem Anliegen, gesellschaftspolitische Veränderungen mitzugestalten, Stärke verliehen werden. Der vorliegende Artikel setzt an diesen Schnittstellen an und beleuchtet diese anhand eines Praxisbeispiels aus der feministischen Mädchen*arbeit in Kärnten. Aus dem Leitbild der Einrichtung *EqualiZ. Gemeinsam vielfältig* werden exemplarisch zentrale Ziele der Mädchen*arbeit herangezogen, um diese in den Kontext von theoretischen Debatten zu stellen und in einem weiteren Schritt anhand der Praxis zu diskutieren.

Das EqualiZ[1] ist ein feministischer Verein, der 1995 als Mädchenzentrum in Klagenfurt und damit als erste Anlaufstelle für Mädchen* und junge Frauen* in Kärnten gegründet wurde. Ein multidisziplinäres Team mit feministischer Haltung – parteilich mit und für die Zielgruppen – bietet u.a. Beratung, Begleitung und Kursangebote für Mädchen* und junge Frauen* an und will somit zu einer gesellschaftspolitischen Veränderung beitragen. Ziele aus dem Leitbild sind:

- tatsächliche Gleichberechtigung
- Chancengleichheit bei Bildung, Ausbildung, Erwerbsarbeit, Reproduktionsarbeit, gesellschaftlichen und finanziellen Ressourcen und politischer Macht

1 EqualiZ. Gemeinsam vielfältig. Geschlechtergerechtigkeit, Chancengleichheit & soziale Innovation in Beratung, Bildung und Arbeit (www.equaliz.at).

- Auflösung von Geschlechterstereotypen und Rollenzwängen
- vielfältige Lebensmodelle und Darstellungsmöglichkeiten für alle Geschlechter
- Selbstermächtigung und Entscheidungsfreiheit
- Akzeptanz und Toleranz für alle Lebens- und Liebensformen[2]

Mit einem intersektionalen Ansatz steht der Verein für Selbstwirksamkeit, Partizipation und Vielfalt und versteht sich als Kompetenzzentrum und Sprachrohr für die Anliegen der Zielgruppen. Im EqualiZ werden *Zutrauensräume* für die Zielgruppe Mädchen*, Frauen*, Queer-Community und FLINTA geschaffen, in denen sie sich orientieren, ausprobieren und sie selbst sein können. Auch für weitere Zielgruppen wie Pädagog*innen, Multiplikator*innen und die Öffentlichkeit werden geschlechterreflektierende Angebote gesetzt. In der praktischen Arbeit wird die Vielfalt der Erfahrungen der Zielgruppe, die sich u.a. durch die gesellschaftlichen Veränderungen (Migrations- und Fluchtbewegungen, das Aufbrechen von Geschlechtsidentitäten, Pandemieerfahrungen, psychische Belastungen durch Unsicherheiten etc.) in den letzten Jahren markant verändert hat, thematisiert, bearbeitet und konstant reflektiert.

Laut dem Leitbild des EqualiZ werden die Angebote solidarisch und parteilich mit und für die heterogene Zielgruppe ausgerichtet, was eine Praxis des *Mit-Seins* und *Mit-Werdens* beschreibt. Was sind die Hindernisse? Welche Formen von Vergemeinschaftungs- und Solidaritätsprozessen sind notwendig, um weiterhin einen feministischen Beitrag zu gesellschaftlichen Veränderungen leisten zu können, und wo liegen die Grenzen?

1. Parteilichkeit als politische Haltung und sicherer Anker in der Mädchen*arbeit

Parteilichkeit gilt in der feministischen Mädchen*arbeit als unhinterfragter Grundpfeiler und Schlagwort für die pädagogische Haltung in Bezug auf die Arbeit mit der Zielgruppe. Inspiriert durch die Geschichte der Frauen*bewegung und das Aufdecken von patriarchalen Geschlechterhierarchien und gesellschaftlich vorgegebenen Rollenzwängen wurde das Ungleichgewicht und die systematische Benachteiligung von Mädchen* auch in der Jugendarbeit zunehmend wahrgenommen. Als Kritik an der vorherrschenden Gesellschaftsordnung – gerade auch in der sozialen Arbeit – entstand die Bestrebung nach feministischer Praxis durch Mädchen*arbeit und damit die Befreiung der Mädchen* aus den klassischen Rollenanforderungen (vgl. Kargerbauer/Bergold-

2 Das gesamte Leitbild des EqualiZ ist abrufbar unter: https://www.equaliz.at/lebe-lieber-ungewo%cc%88hnlich/herstory-leitbild/, aufgerufen am 29.06.2022.

Caldwell 2017: 111). Dadurch wurde die praktische feministische Mädchen*arbeit (als feministische Bildungsarbeit) in ihren Anfängen in den 1970er Jahren mit dem Anspruch der Solidarität zu den Mädchen* umgesetzt. Als Grundlage dienten eigene Erfahrungen und Auseinandersetzungen mit der Frauen*rolle als Identifikationsfigur. Neben Zielen der feministischen Mädchen*arbeit wie Autonomie, Selbstbestimmung, Befreiung von Fremdbestimmung u.v.m. (vgl. Wallner 2006: 80)[3] galt es, die eigene Erfahrung mit Benachteiligungen als Pädagogin* als Pendant zu den Erfahrungen der Mädchen* zu sehen und einzusetzen (ebd.: 82): „Parteilichkeit, die sich aus dem Umstand begründet, dass Mädchen* die Parteilichkeit in der Gesellschaft verwehrt wird und durch die Pädagoginnen* an diesen Orten vorbehaltlos stattfindet" (Brebeck 2008: 36). Ziel ist es „[…] durch Solidarität und Unterstützung die Position der sich als benachteiligt und diskriminiert herausstellenden gesellschaftlichen Gruppierungen zu stärken, d.h. denjenigen Stimme und Gehör zu verschaffen, die am gesellschaftlichen Konsens und den zugehörigen Aushandlungsprozessen nicht oder nur marginal beteiligt werden […]" (Hartwig/ Merchel 2000: 279). Bezogen auf die aktuellen Herausforderungen feministischer Mädchen*arbeit verfolgt der Anspruch der Parteilichkeit auch eine eindeutige politische Zielrichtung (ebd.: 27). *Das Private ist politisch* war die Feststellung; bislang individuelle Erfahrungen jeder* Einzelnen wurden als kollektive Erfahrungen in einem patriarchalen System erkannt (vgl. Güntner/ Wieninger 2010: 122). In neueren kritischen Ansätzen bedeutet dies, Strategien des Empowerments zu vermitteln und zu Selbstwirksamkeit zu befähigen.

Aus einer intersektionalen Perspektive muss aus unserer Sicht der so entstandene Parteilichkeitsbegriff kritisch beleuchtet werden: Hier sprechen wir mit den Autorinnen* Kagerbauer und Bergold-Caldwell, wenn diese für einen politischen Parteilichkeitsbegriff plädieren und damit eine solidarische Haltung gegen Machtverhältnisse und gesellschaftliche Unterdrückungsverhältnisse fordern, die sich nicht ausschließlich auf die Kategorie Geschlecht bezieht (vgl. Kargerbauer/Bergold-Caldwell 2017: 112–113). Mädchen*arbeit hat sich seit Beginn an den Lebensrealitäten der Mädchen* orientiert und diese als Expertinnen* ihrer Lebenswelt wahrgenommen. Dementsprechend wurde das Paradigma Intersektionalität – das Zusammenwirken von verschiedenen Differenzkonstruktionen – schon früh beachtet und hat so die sozialpädagogische Praxis erweitert. Dennoch stellen diese Reflexionsprozesse die pädagogische Arbeit von Feministinnen* vor neue Herausforderungen. Als Pädagoginnen* sind wir nicht in der Lage, alle Unterdrückungserfahrungen mit den Klientinnen* zu teilen, dennoch können wir im feministischen *Mit-Sein* und damit in únserer solidarischen Haltung als *Role Models* fungieren, abseits eigener Erfahrungen. Mehrfach benachteiligte Mädchen*, die vor allem durch Katego-

3 Beim Kongress „Feministische Theorie und Praxis in sozialen und pädagogischen Berufsfeldern" 1978 in Berlin wurden die Prinzipien der feministischen Mädchenarbeit von feministischen Pädagoginnen präsentiert.

rien wie soziale Klasse, Bildung und Herkunft Diskriminierung erfahren, begegnen auch umgekehrt somit Pädagoginnen* mit unterschiedlichen Lebenserfahrungen. Das Aufzeigen von unterschiedlichen Handlungsoptionen im Sinne eines empowernden Ansatzes ist in diesem Zusammenhang besonders wichtig (vgl. Busche et al. 2010: 15).

2. Dekonstruktion von Kategorien und Räumen

Gleichzeitig gibt es Hindernisse in der Öffnung von Räumen und Solidaritätsprozessen. In den Debatten rund um feministische Mädchen*arbeit wurde in den letzten Jahren vor allem die Kategorie Mädchen* selbst hinterfragt: Was ist ein Mädchen*? Wer fühlt sich angesprochen? Welche Ein- und Ausschlüsse werden durch diese Kategorisierung reproduziert?

Diese Diskussionen führten aufgrund globaler Veränderungsprozesse zu neuen Fragestellungen aus der und für die praktische Arbeit: Während der Fluchtbewegung 2015 wurden in der Einrichtung EqualiZ beispielsweise mehrheitlich junge Frauen* aus Afghanistan und Syrien betreut. Dies stellte die Pädagoginnen* vor Herausforderungen in Bezug auf die sprachliche Verständigung und machte sowohl das Konzept des Zutrauensraums als auch das des Empowerments deutlich. Ersterer wird auch als Schutz- und Freiraum diskutiert, in dem die unterschiedlichen Verschränktheiten von Rassismus und Sexismus reflektiert und Gegenstrategien entwickelt werden können (vgl. Arapi 2014: 87). Gleichzeitig nahm mit der Öffnung der Zielgruppe auch die Sichtbarkeit der Einrichtung für FLINTA Personen zu. So wurde ein eigenes Angebot für die Zielgruppe *queere Jugendliche* etabliert. Zuerst fand dieses Angebot in den Räumlichkeiten des offenen Mädchen*Treffs statt, was viele Fragen aufwarf: Was ist ein sicherer, diskriminierungssensibler Raum? Inwieweit ist eine Durchmischung der Zielgruppen sinnvoll? Wo können queer-feministische Ansätze und dekonstruktivistische Ansätze gut integriert werden? Somit weitet sich der geschlechtshomogene Raum zumindest zeitweise aus und auf, was von den Jugendlichen selbst eingefordert wird. Hier ist es an den Pädagoginnen*, im Sinne eines *Mit-Werdens* Vergemeinschaftungsprozesse in der Mädchen*arbeit solidarisch weiterzuentwickeln und dabei klare, queer-feministische Positionen zu beziehen und noch immer Räume zu schaffen und zu besetzen. Diese sind wichtiger denn je. Und um mit den Stimmen von Besucherinnen* des EqualiZ zu schließen: „Die Atmosphäre ist freundlich und ruhig." – „Wir haben viele verschiedene interessante Aktivitäten, lernen neue

Fähigkeiten und die Tagesstruktur hilft mir sehr." – „Es ist mein zweites Zuhause."[4]

Literatur

Arapi, Güler (2014): Empowerment in der pädagogischen Arbeit mit Mädchen of Color. In: Kauffenstein, Evelyn/Vollmer-Schuber, Brigitte (Hrsg.): Mädchenarbeit im Wandel. Bleibt alles anders? Weinheim: Beltz Juventa, S. 87-105.

Brebeck, Andrea (2008): Wissen und Agieren in der Feministischen Mädchenarbeit. Ein Beitrag zur reflexiven Professionalität. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag.

Busche, Mart/Maikowski, Laura/Pohlkamp, Ines/Wesemüller, Ellen (2010): Feministische Mädchenarbeit weiterdenken. Bielefeld: Transkript Verlag, S. 7-20.

Güntner, Hannelore/Wieninger, Sabine (2010): Mädchenarbeit – die kleine Schwester der Frauenbewegung. In: Engelfried, Constance/Voigt-Kehlenbeck, Corinna (Hrsg.): Gendered Profession. Soziale Arbeit vor neuen Herausforderungen in der zweiten Moderne. Wiesbaden: VS Verlag, S. 121-140.

Hartwig, Luise/Merchel, Joachim (Hrsg.) (2000): Parteilichkeit in der Sozialen Arbeit. Forschung Studium und Praxis. Schriften des Fachbereichs Sozialwesen der Fachhochschule Münster. Münster/New York: Waxmann.

Kargerbauer, Linda/Bergold-Caldwell, Denise (2017): „Aint I a woman?!" – Parteilichkeit auf dem Prüfstand. Intersektionale Perspektiven auf Positionen in der feministischen Mädchen*arbeit. In: Betrifft Mädchen 3/2017. Weinheim: Beltz Juventa, S. 110-114.

Wallner, Claudia (2006): Feministische Mädchenarbeit. Vom Mythos der Selbstschöpfung und seinen Folgen. Kritische Beiträge aus der Mädchenarbeit. Münster: Klemm&Oelschläger.

4 Die Zitate stammen von Teilnehmenden eines EU-Projekts, das im EqualiZ durchgeführt wurde.

Wer braucht eine:n queere:n Chef:in? Ein Plädoyer für den Abbau formeller Hierarchien

Heide Hammer und Utta Isop

> Viele Leute haben bereits die Dilemmata und Komplizenschaften von radikalen Bewegungen und Diskursen in akademischen Institutionen aufgezeigt. Beispielsweise sind akademischer Feminismus und PostkoIonialismus voller Widersprüche, die in den unhinterfragten und nur selten bekämpften Hierarchien und Machtbeziehungen in der Universität oder dem College leben. Unsere Analysen von kulturellen Texten sind oftmals scharf und klug, scheinen aber niemals unsere institutionellen Kontexte, Diskurse und Prozesse zu betreffen: Unsere Beziehungen zu den Kolleg*, den Studierenden, den Administrator* und weiteren Personen (Aruna Srivastava 1995: 12f., Übersetzung durch Utta Isop)

1. Ist ein:e queere:r Chef:in emanzipatorischer?

Queer-feministische Bewegungen analysieren und kritisieren eine Fülle von Hierarchien. Nur die Kritik an formellen Hierarchien in Institutionen und Betrieben wird kaum formuliert. Auch Elizabeth Anderson (2019) stellt sich in ihrem Buch „Private Regierung. Wie Arbeitgeber über unser Leben herrschen (und warum wir darüber nicht sprechen)“ die Frage: Warum theoretisieren, diskutieren und sprechen wir nicht über formelle Hierarchien in der Arbeit? Warum? Möglicherweise legitimieren wir als Mitarbeiter:innen und Angestellte formelle Hierarchien durch folgende Überlegungen: 1) Hierarchien sind funktional: Ohne Hierarchien funktioniert nichts. 2) Hierarchien sind rational: Hierarchien begrenzen chaotische Gewalt. 3) Egalitäre und demokratische Beziehungen in Institutionen und in der Arbeit können wir uns nur schwer vorstellen. 4) Wir, arbeitende Menschen, kennen nur sehr wenige alltägliche Beziehungen, die egalitär und demokratisch sind.

Allerdings stellt sich die Frage, ob intersektionale Analysen vor diesen Hypothesen und Überlegungen Halt machen sollten. Es stellt sich weiters die Frage, ob soziale emanzipatorische Bewegungen wie queer-feministische, als deren Teil wir uns verstehen, ihre Kritiken an der Verknüpfung unterschiedlicher Herrschaftsstrukturen genau dann zum Schweigen bringen sollten, wenn es um formelle Hierarchien in Institutionen und Betrieben geht? Nein, denken

wir! Wenden wir intersektionale Analysen und Antidiskriminierung konsequent an, so ist es entscheidend, Hierarchien im Beruf, in Institutionen und Betrieben zu analysieren, zu kritisieren und abzubauen! Es ist notwendig, die formellen Hierarchien im Beruf, in Betrieben und Institutionen zu kritisieren und ihren Abbau zu fördern und zu fordern. Denn es ist tatsächlich nicht emanzipatorischer, wenn ein:e queere:r Chef:in über unsere Lebenszeit in der Lohnarbeit verfügt, als wenn dies ein heterosexueller Mann tut! Warum sollte dies auch der Fall sein? Die umfassende Verfügungsgewalt, die Arbeitgeber:innen und Vorgesetzte über ihre Mitarbeiter:innen ausüben, lässt einer:m queeren Chef:in genauso viel Spielraum zum Machtmissbrauch wie allen anderen Arten von Chef:innen. Ein Beispiel dafür findet sich im Erfahrungsbericht von Nono (2017) „das Verbot am Freitag zu arbeiten" im Sammelband „Gewalt im beruflichen Alltag. Wie Hierarchien, Einschlüsse und Ausschlüsse wirken. Berichte von Intersektionen institutioneller Gewalt" (Isop 2017). Nono berichtet darin von systematischem Nepotismus durch die queere Chefin, von Interventionen zugunsten der queeren Chefin und von Vorgehensweisen gegen Gleichbehandlung durch die queere Chefin. Die Chefin dieser universitären Gleichbehandlungseinrichtung setzte Objektivierungsverfahren außer Kraft und führte eine Quasi-Privatisierung einer öffentlichen Einrichtung durch die Interessen leitender Angestellten durch. Das Coaching dieser queeren Chefin unterstützte die Ausbreitung der Privatinteressen der leitenden Angestellten anstatt ihnen Grenzen zu setzen. Die Freundschaften und die Nähe zu Professor:innen wurden von dieser queeren Chefin als zentrale Beziehungsökonomie für ihr Fortkommen und die Begrenzung der Karrieren anderer Personen eingesetzt. Vorgesetzte decken in diesem Erfahrungsbericht auch diese queere Vorgesetzte in ihrem Machtmissbrauch. Und Nono erzählt auch von der erzwungenen Änderung seiner Arbeitsplatzbeschreibung und dem Verbot, am Freitag zu arbeiten, obwohl Nono ein Kind hatte und für die Vereinbarkeit von Beruf und Familie am Freitag hätte arbeiten müssen. Dies alles in einer Einrichtung, die sich mit Gender Studies beschäftigte und sich als queer-feministisch verstand, ebenso wie die Vorgesetzte.

Universitäten stellen stark hierarchisierte Räume durch ab- und aufwertende, ein- und ausschließende Personalkategorien, Gehaltsschemata, Gestaltungsspielräume und Einflusssphären dar. Je hierarchisierter die sozialen Positionen und formellen Hierarchien in einer Institution, desto härter und brutaler werden konkurrenzistische Verhaltensweisen und Praktiken des Ab- und Aufwertens, der Ein- und Ausschlüsse, des Mobbings, des Burnouts, der systematischen Demütigung, des sado-masochistischen Gebundenseins, der sexualisierten Gewalt und vieles mehr gelebt. Statt Hierarchien sollten wir formell egalitäre, also gleichwertige und gleich mächtige Positionen einführen! Eine stärkere Rotation von Regierenden und ein Perspektivenwechsel in Universitäten zwischen den verschiedenen Positionen etwa durch Losprozesse könnten uns beispielsweise die Augen darüber öffnen, dass wir durch egalitäre Organi-

sierung und democratizing work (https://democratizingwork.org/) unsere gesamtgesellschaftlichen Demokratien entwickeln. Nur wenn wir erkennen, dass Gesellschaften mit flacheren Hierarchien in Macht, Einkommen und Eigentum gesünder und glücklicher leben und eine größere Vielfalt an Differenzen ermöglichen, können wir die gewaltvolle Fixierung auf Hierarchien hinter uns lassen. Soziale Bewegungen zu Solidarischen Universitäten (https://solidarityuniversity.org/organisation/) und equality by lot (https://equalitybylot.com/) können helfen, den Fokus auf den sozialen Zusammenhalt zu richten, wenn sie die Kritik an formellen Hierarchien formulieren und die Arbeitsteilung im Blick behalten.

2. Formelle Hierarchien verhindern Bündnisse

Wie sollen wir, uns selbst als Teil queer-feministischer Bewegungen verstehend, queer-feministische Bündnisse auch mit anderen emanzipatorischen Bewegungen schließen, wenn wir als Angestellte und Mitarbeiter:innen von Institutionen und Betrieben damit beschäftigt sind, uns gegenseitig um knappe soziale und berufliche Positionen zu konkurrenzieren und (möglichen) Vorgesetzten zu gefallen? So bleibt wenig Energie, um uns, als Mitarbeiter:innen, mit unseren Peers und anderen kritischen Personen zu verbünden, da wir ja ständig um unser institutionelles Überleben netzwerken (müssen). Wie können wir, als Mitarbeiter:innen, unter diesen Bedingungen, die Zakiya Daila Harris (2021) in „The Other Black Girl“ brilliant und satirisch schildert, jene Energie aufbringen, die es braucht, um Peers und andere kritische Personen nicht nur zu finden, sondern auch jene (Sorge-)Arbeit zu leisten, die Bündnisse erfordern? Harris zeigt in literarisch-satirischer Form eindringlich und anschaulich, wie auf dem Weg zur Karriere Rassismen, Mikroaggressionen und formelle Hierarchien genutzt werden, um Kolleg:innen abzuwerten und auszustechen. Auf welche Perspektiven hin sollen queer-feministische Bewegungen denn überhaupt sexistische, rassistische, klassistische, homophobe, queer-feindliche Hierarchien kritisieren, wenn dann doch wieder alle queer-feministischen Personen in denselben autoritären formellen Hierarchien von Betrieben und Institutionen landen?

Hierarchien, auch formelle Hierarchien kränken: Wertende Gewalt

Hierarchien teilen Menschen durch wertende Gewalt in Gruppen und Individuen mit mehr und weniger Autonomie, Macht, Eigentum, Spielraum, Lebensqualität und -quantität. Durch geringere Autonomie, Entscheidungs- und Gestaltungsspielräume entstehen bei den Gruppen und Individuen, die in der Hie-

rarchie „weiter unten“ unten stehen, Kränkungen. Diese Kränkungen führen zu höherer Morbidität und Mortalität bei diesen Gruppen und Individuen, wie Michael Marmot (2009), Richard Wilkonson (2005) in ihren Metastudien zur Gesundheit von Gesellschaften ausführen.

Die Tyrannei der Strukturlosigkeit versus formelle egalitäre Strukturen

Wann immer Kritiken an formellen Hierarchien artikuliert und theoretisiert werden, wird das Argument der Tyrannei der Strukturlosigkeit als Gegenargument eingesetzt. Dieses besagt, dass auch wenn gar keine explizit artikulierte und formelle Struktur in einer Gruppe ausgearbeitet wurde, ein impliziter Machtkampf in der Strukturlosigkeit zwischen den Gruppenmitgliedern tobt. Dieses traditionelle Argument der Tyrannei der Strukturlosigkeit spricht aber mit keinem Wort die Alternative der egalitären formellen Struktur an. Es gibt ja nicht nur die Möglichkeit, hierarchische Strukturen explizit und formell zu setzen, sondern auch egalitäre formelle Strukturen, wie uns Gesetze, die für alle gelten, oder die Menschenrechte zeigen. Wieso dann nicht auch die Arbeitsorganisation und die Organisierung in Institutionen demokratisch und egalitär gestalten? Darauf geht das Argument der Tyrannei der Strukturlosigkeit nicht ein.

Erpressbarkeit und Ausgeliefertsein an Vorgesetzte und Konkurrenz unter Peers verhindern Bündnisse

#metoo veranschaulichte wieder einmal die ungeheure Erpressbarkeit und das Ausgeliefertsein von Mitarbeiter:innen an ihre Vorgesetzten, die durch ihre Macht als Vorgesetzte (sexuelle) Gewalt ausüben können. Es ist dieses soziale Verhältnis von Vorgesetzten und Mitarbeiter:innen, das den gesellschaftlichen Raum für diese Gewaltverhältnisse schafft. Dieses soziale Verhältnis von formellen Hierarchien in Institutionen und Betrieben wird nicht außer Kraft gesetzt, wenn hierarchische Positionen mit Personen aus emanzipatorischen Bewegungen wie beispielsweise der queer-feministischen besetzt werden. Aus Sicht der Autor:innen ist es viel zu kurz gedacht, lediglich die Machtpositionen mit jenen Menschen zu besetzen, die Teil emanzipatorischer Bewegungen sind. Es handelt sich bei dem Glauben daran, dass es weniger Machtmissbrauch geben würde, wenn Personen mit Diskriminierungserfahrungen formelle Hierarchien einnehmen, um eine identitätslogische Strategie. Davon auszugehen, dass queere Personen, ebenso wie andere Marginalisierte, geschult oder nicht geschult, aus ihrer Identität und Schulung heraus in der Lage wären, Machtmissbrauch in hierarchischen Strukturen besser zu widerstehen, wiederholt identitätslogische Argumente. Gerade die Queer-Bewegungen sind angetreten, Identitätslogiken in Frage zu stellen und gesellschaftliche Strukturen zu

verändern! Wie kann dies gelingen, wenn wir soziale und berufliche Beziehungen vor allem als Konkurrenzverhältnisse verstehen und leben?

3. Was tun?

Um Geschlechterhierarchien abzubauen, ist es notwendig, Hierarchien von hohen und niedrigen Einkommen, von viel und wenig Eigentum, von Zugängen zu Ressourcen und von Ausschlüssen von Ressourcen und ja auch, Hierarchien von Chef:innen und Mitarbeiter:innen abzubauen, zu kritisieren und in Frage zu stellen (vgl. Isop 2017). Die Produktion von oppositionellem, lebendigem Wissen, des Gemeinsamen, ist radikal queer-feministisch: Sie inkludiert die reproduktiven Arbeiten ohne ihren repetitiven Anteil zu beschönigen; sie dekonstruiert die Macht-Wissens-Komplexe; sie erweitert die Subjektpositionen und ihre Handlungsmacht; sie ist antikapitalistisch, denn sie vergisst nicht, die Eigentumsfrage zu stellen. Die Überwindung gewaltförmiger Dichotomien bedarf nicht nur widerständiger, sondern besonders humorvoller Kämpfer:innen – wie etwa in den Ansätzen einer „globalen autonomen Universität“, der „edu-factory“, eines politischen Raums der Differenzen, einer Raumzeit der Klasse, „wie es die Fabrik für die Arbeiter_innenklasse“ war, skizziert (edu factory 2019). In diesem Sinne unterstützen wir folgende Forderungen:

***) „democratize work“!**

Democratizing work ist aktuell ein sehr bedeutender internationaler Aufbruch von hunderten Forscher:innen und Aktivist:innen, um unser alltägliches Leben in der Arbeit, in Institutionen und Betrieben zu demokratisieren. Forderungen dabei sind die rechtlich bindende Mitbestimmung in Vorstandsgremien von Firmen und Institutionen durch Mitarbeiter:innen, das Recht auf einen Arbeitsplatz, Arbeitszeitverkürzung und ein Grundeinkommen.

***) Arbeitszeit kürzen, verpflichtend!**

Die Autor:innen plädieren dafür, die vom Frauenvolksbegehren lange geforderten verpflichtenden 30 Stunden Lohnarbeit für alle zum Anlass zu nehmen, um Machtpositionen in Institutionen und Betrieben radikal in Frage zu stellen. Das historische Momentum spricht für eine Arbeitszeitverkürzung. Nützen wir, als Teil einer queer-feministischen Bewegung, doch dies für einen Abbau der Hierarchien und für die Einführung von Rotationsprozessen in Bezug auf jene Hierarchien, die sich, scheinbar funktional, nicht streichen lassen!

*) „Trans für alle“ als Rotation, Perspektivenwechsel und Wissenstransfer

Ermöglichen wir, als Teil emanzipatorischer Bewegungen, doch leichtere Wechsel zwischen Arbeitspositionen in verschiedenen Institutionen und Betrieben, um Perspektivenwechsel und Wissenstransfer im Sinne eines TRANS für alle zu ermöglichen! Dies kann die Konkurrenz um Hierarchien deutlich reduzieren und neue Bündnisse ermöglichen. Die überkommene Trennung von Hand- und Kopfarbeit ist besonders dysfunktional und könnte uns allen rascher als gedacht auf den Kopf fallen. Die gesellschaftlich notwendigen Arbeiten radikal anders und radikal gleicher zu verteilen, würde erst die Bedingungen der Möglichkeit für Entwürfe von Zukunft auf einem beschädigten Planeten eröffnen. Selbst eine überschaubare Aufgabe wie der Umbau der Energiewirtschaft in Österreich auf Basis erneuerbarer Ressourcen kann nur gelingen, wenn Tausende bereit sind, sich die Hände schmutzig zu machen. Und warum sollten das immer die anderen tun und nicht vielmehr auch wir? Um die sogenannte Energiewende auch praktisch umzusetzen, müsste die eine oder der andere Lust auf die Montage von Solarpaneln bekommen und könnte auch weiterhin Haraway und Preciado (und auch wieder Deleuze/Guattari) lesen, um die Konjugation, das UND tatsächlich ins Zentrum zu setzen.

*) Sorge für alle – Lust für alle!

Stellen wir die Sorgetätigkeiten als lustvolle ins Zentrum von Gesellschaften, indem wir die formellen Hierarchien in den Institutionen und Betrieben flacher, beweglicher und damit funktionaler machen und die Lohnarbeitszeiten für alle, bei gleichzeitigem Grundeinkommen, verkürzen! Bringen wir egalitäre und demokratische Beziehungen in unsere Institutionen und Betriebe! Betonen wir in der „Sorge“ das lustvolle „Nähren“ und sinnliche Genießen, das gemeinsame Feiern und Essen, die Zärtlichkeit und die Liebe, den Sex und die Bewegung, die Nähe zu anderen Lebewesen, um die Lasten gut einzubetten, abzufedern und zu verteilen. Sorgetätigkeiten und als „weiblich“ gelesene Dimensionen werden häufig abgewertet und mit unerträglicher Schwere versehen, sodass die Lohnarbeiten und als „männlich“ gelesenen gesellschaftlichen Dimensionen erstrebenswert erscheinen. Demgegenüber ist es notwendig, alternative Anerkennungsformen aufzubauen, die sich den Welten queerer, weiblicher, behinderter, migrantischer, devianter und anderer Menschen widmen. Die konzentrierte Arbeit am Aufbau erweiterter Anerkennungsformen, an Wohlfühlorten und kluger wie absurder Unterhaltung wäre mit der damit frei gewordenen Zeit sinnvoll zu füllen. Der Luxus konzentrierter Auseinandersetzung, gemeinsamer, auch körperlich verausgabender Erfahrungen mag die angsterfüllte Einpassung in hierarchische Gefüge in den Schatten stellen – postkolonial hippieske Verweigerung, mit und ohne Drogenrausch. Und das

genussvolle Verplempern von Zeit könnte ebenfalls Räume einer radikalen self-care (hooks 2022) und der radikalen Sorge um Andere eröffnen.

***) Macht begrenzen und teilen: Praktiken erfinden – Phantasie an die Macht!**

Auch in den Publikationen „Geschlechterbasisdemokratie. Fünf Forderungen queerer Politik?“ (Isop 2009) und „Queere Leben: Soziale Mobilität und Perspektivenwechsel. Macht teilen zum Abbau imperialen Lebens“ (Isop 2022) denken wir über mögliche Praktiken zum Teilen von Macht nach. Erfinden wir neue Praktiken und bringen wir wieder Phantasie an die Macht zum Begrenzen und Teilen von Macht.

Literatur

Anderson, Elizabeth (2019): Private Regierung. Wie Arbeitgeber über unser Leben herrschen (und warum wir darüber nicht sprechen). Frankfurt am Main: Suhrkamp. https://democratizingwork.org/global-forum abgerufen am 24.05.2023

edu factory (2019): Alle Macht der selbstorganisierten Wissensproduktion. transversal Dez. 2019. https://transversal.at/books/edu-factory?hl=. [Zugriff: 15.05.2023].

Harris, Zakiya Dalila (2021): The Other Black Girl. New York: Atria Books.

hooks, bell (2022): Lieben lernen – Alles über Verbundenheit. Hamburg: HarperCollins.

Isop, Utta (2009): Geschlechterbasisdemokratie. Fünf Forderungen queerer Politik? In: Pechriggl, Alice/Mertlitsch, Kirstin/Isop, Utta/Hipfl, Brigitte (Hrsg.): Über Geschlechterdemokratie hinaus. Beyond Gender Democracy. Klagenfurt: Drava, S. 45-68.

Isop, Utta (Hrsg.) (2017): Gewalt im beruflichen Alltag. Wie Hierarchien, Einschlüsse und Ausschlüsse wirken. Berichte von Intersektionen institutioneller Gewalt. Neu-Ulm: AG Spak.

Isop, Utta (2022) „Queere Leben: Soziale Mobilität und Perspektivenwechsel. Macht teilen zum Abbau imperialen Lebens. In: Mühlbauer, Josef/Gabriel, Leo Xavier (Hrsg.): Zur imperialen Lebensweise. Wien: Mandelbaum Verlag, S.13-31

Marmot, Michael (2009): Status Syndrom. How Your Social Standing Directly Affects Your Health. Edinburgh: Bloomsbury.

Srivastava, Aruna (1995): Postcolonialism and Its Discontents. In: ARIEL 26.1, S. 12-17.

Wilkinson, Richard (2005): The Impact of Inequality. How to Make Sick Societies Healthier. London: Routledge.

Solidarisieren, umverteilen: Antiklassistische Praxis im Feminismus.[1] Angesichts multipler Krisen erfordert antiklassistische Politik radikale Solidarität – auch in feministischen Bewegungen

Brigitte Theißl

Wien, ein Frühsommerabend 2015. Ist das bedingungslose Grundeinkommen aus feministischer Perspektive vertretbar, wird in prominenter Runde diskutiert – die Debatte ist eine hitzige. Seit jeher polarisiert das Modell, die Frage der unbezahlten Care-Arbeit bliebe damit ungelöst, führen Kritiker*innen ins Feld. Ebenso leidenschaftlich verteidigen andere jenes Konzept, das eine menschenwürdige Grundsicherung frei von Disziplinierung und Beschämung in Aussicht stellt und Frauen etwa den Weg aus Gewaltbeziehungen erleichtern könnte. Armutsbetroffene würden fast ausnahmslos für das bedingungslose Grundeinkommen plädieren, erzählt eine Diskutantin. „Gut, natürlich", so die Reaktion der Sitznachbarin. Und dennoch: Armutsbetroffenen, jenen Menschen, die sich in einer existenziellen Notlage befinden, könne man so elementare politische Entscheidungen nicht anvertrauen.

Wien, einige Jahre davor, ein Seminar im Master Gender Studies. Obwohl die Erwerbsarbeitsquote unter Frauen seit den 1950er-Jahren massiv gestiegen ist, arbeitet rund die Hälfte aller erwerbstätigen Frauen in Teilzeit. Geringe Einkommen und später geringe Pensionen sowie potenzielle Abhängigkeit bleiben eine zentrale frauenpolitische Herausforderung. Doch ist das Ziel, möglichst alle Frauen in die Vollzeiterwerbstätigkeit zu bringen, ein erstrebenswertes? „Für mich als Akademikerin ist Erwerbsarbeit etwas Erfüllendes, aber für die Billa-Kassiererin sieht das natürlich anders aus", sagt eine Teilnehmerin.

Die Billa-Kassiererin, die stets namenlos bleibt, taucht in feministischen Debatten regelmäßig auf. So legitim und notwendig es auch ist, Arbeitsbedingungen im Lebensmittelhandel zu kritisieren, durchziehen die Erzählung von der Frau an der Supermarktkassa doch klassistische Muster: Intellektuelle Arbeit wird deutlich höher bewertet als Handwerk oder Dienstleistung, Erwerbsarbeit ist darin untrennbar mit Status und Selbstverwirklichung verknüpft, und

1 Dieser Text ist eine überarbeitete und erweiterte Fassung eines in den AEP-Informationen 2021/3 erschienenen Texts der Autorin.

kritisches, gestalterisches Potenzial bleibt allein jenen Menschen vorbehalten, die eine als wertvoll eingestufte Formalbildung, wie z. B. ein Universitätsstudium, vorweisen können.

1. Wirkmächtiger Klassismus

Klassismus festigt gesellschaftliche Hierarchien und muss argumentativ immer wieder hergestellt werden: etwa in Form der vermeintlich verantwortungslosen Mutter, die Sozialhilfe bezieht und ihren Kindern ausschließlich Fertiggerichte vorsetzt, oder dem Langzeitarbeitslosen, der morgens statt um sieben um zehn Uhr aufsteht und lieber vor der Spielkonsole sitzt, als Bewerbungsschreiben zu verfassen. Das „Oben" und das „Unten" durchzieht unsere Klassengesellschaft in ihren materiellen Grundfesten, in ihrem Denken, ihrer Sprache. Den Mythos der Leistungsgesellschaft hat die Coronakrise entblößt wie kaum etwas zuvor.

> „Die einen konnten es sich zu Hause gemütlich machen, im Homeoffice arbeiten, sich Essen nach Hause bestellen und sich durch Rückzug vor dem Virus schützen; die anderen mussten sich beispielsweise als Pfleger:innen oder Verkäufer:innnen weiter gering entlohnt dem Virus aussetzen",

schreibt Kulturanthropolog:in Francis Seeck (Seeck 2022: 14). In aller Deutlichkeit demonstriert die Pandemie die brutale Logik des neoliberalen Kapitalismus: Just jene Menschen, die gesellschaftlich unverzichtbare Arbeit leisten – ob als Reinigungskraft im Krankenhaus, als Kindergartenpädagog*in, als Altenpfleger*in oder Paketzusteller*in – arbeiten meist unter miesen Bedingungen, während globale Konzerne wie Amazon Rekordgewinne verzeichneten und das Vermögen der Milliadär*innen wuchs.

Während der ersten beiden Jahre der Covid-Pandemie ist das Vermögen der Superreichen geradezu explodiert, meldete die Non-Profit-Organisation Oxfam im Mai 2022. Konkret ist die Zahl der Milliadär*innen weltweit um 573 auf 2.668 Personen angewachsen. Insgesamt besitzen sie 12,7 Billionen Dollar (Oxfam 2022).

Bereits wenige Monate nachdem der (vorläufige) Höhepunkt der Covid-Pandemie in Österreich überstanden und der Applaus auf den Balkonen längst verebbt war, standen nicht mehr die Krisenarbeiter*innen im Zentrum der politischen Debatte, sondern jene Erwerbsarbeitslose, die Stellen in der Gastronomie oder in Bäckereien nicht annehmen wollen oder können. „Bäcker zahlt 5.500-Gehalt, aber niemand will den Job", titelte die „Heute" etwa im Jänner 2022. Erwerbslose stehen grundsätzlich unter Verdacht, nicht arbeiten zu wollen. „Erwerbslosenfeindlichkeit prägt unsere Gesellschaft grundlegend und ist

eine weitverbreitete Form von Klassismus, mit massiven Folgen für die Betroffenen“, schreibt Seeck (Seeck 2022: 62).

Erwerbslosenfeindlichkeit dient auch als Grundpfeiler neoliberaler Politik: Sie beschämt all jene, die nicht am (ersten) Arbeitsmarkt reüssieren, und verkehrt ein strukturelles Problem in ein individuelles: Nicht mehr menschliche Bedürfnisse und soziale Verteilungs(un)gerechtigkeit stehen im Fokus, sondern das vermeintliche Versagen der einzelnen. Klassismus ist so mächtiges Werkzeug jener Politiken, die eine Umverteilung von unten mit vermeintlicher Leistungsgerechtigkeit legitimiert und Solidarisierung erschwert.

2. Antiklassistisch solidarisch

Antiklassistische Politik ist daher das Gebot der Stunde – auch innerhalb feministischer Bewegungen. Die Idee ist keine neue, so ist der Begriff des Klassismus selbst eng mit feministischem Aktivismus verknüpft. Eine der ersten Aufzeichnungen findet sich in Texten der US-amerikanischen Lesben-Gruppe „The Furies“, die Klassendifferenzen innerhalb der eigenen Bewegung thematisierte. Einflussreiche Arbeiten entstanden auch im Umfeld Schwarzer Feministinnen, die im Rahmen ihrer Kritik am weißen Mittelschichtsfeminismus Überschneidungen von race, class und gender ins Zentrum ihrer Analysen rückten. Die politische Praxis stand dabei stets im Fokus der Auseinandersetzung mit Klassismus, so richteten die „Prololesben“ in der BRD etwa ein anonymes Umverteilungskonto ein, um Klassenunterschieden innerhalb der eigenen Gruppe zu begegnen (Abou 2022: 97-106).

Innerhalb feministischer Bewegungen antiklassistisch aktiv zu sein, hat viele Formen. Angesichts aktueller Krisen und gesellschaftlicher Umbrüche wie Inflation und Teuerung, Energie- und Klimakrise, prekären Arbeitsbedingungen sowie einer Personalnot in zentralen Bereichen wie der Gesundheitsversorgung kann antiklassistische Solidarität innerhalb feministischer Bewegungen ein wichtiger Bestandteil einer Politik sein, die auf das gute Leben für alle zielt und andere Diskriminierungskategorien stets miteinbezieht. Ein antiklassistischer Feminismus muss genauso antirassistisch sein, gegen Antisemitismus, Ableismus und Homofeindlichkeit kämpfen. Im Anschluss sollen vier Denkanstöße zur praktischen antiklassistischen Solidarität zum Weiterdenken anregen.

Arbeitskämpfe unterstützen

Frauen bzw. FLINTA-Personen arbeiten oft in Berufsfeldern, die gewerkschaftlich schlecht organisiert sind. Umso wichtiger ist es, Arbeitskämpfe zu

unterstützen, die etwa vom Pflegepersonal, von Sozialarbeiter*innen, Beschäftigten bei Amazon oder bei Startup-Lieferdiensten geführt werden. In Österreich kämpft etwa die Interessengemeinschaft der 24-Stunden-Betreuer*innen (IG24, https://ig24.at) für die Rechte von 24-Stunden-Betreuer*innen, eine Selbstvertretung, die Kolleg*innen unterstützt und politisches Lobbying betreibt. 24-Stunden-Betreuer*innen arbeiten in Österreich als Scheinselbständige und befinden sich so arbeitsrechtlich in einer besonders prekären Lage, die meisten von ihnen kommen aus Rumänien und der Slowakei. UNDOK (https://undok.at) bietet indes eine Anlaufstelle zur gewerkschaftlichen Unterstützung undokumentiert Arbeitender – denn gerade Arbeitnehmer*innen ohne bzw. mit unsicherem Aufenthalt oder eingeschränktem Zugang zum Arbeitsmarkt sind oft von extremer Ausbeutung betroffen.

Antiklassistische Gegenrede

Klassistische Stereotype sind ebenso alltäglich wie klassistische Begriffe, die Erwerbslose oder Armutsbetroffene abwerten. Jede*r ist gefragt, im eigenen Umfeld aktiv zu werden, sich zu vernetzen und zu solidarisieren. Klassismus trifft gerade Kinder im Bildungssystem enorm, wenn Lehrende ihre Fähigkeiten und Entwicklungsmöglichkeiten aufgrund der Herkunft beurteilen. In Deutschland ist eine Gymnasialempfehlung für Schüler*innen aus der Armuts- und Arbeiter*innenklasse bei gleicher Leistung weniger wahrscheinlich als für Schüler*innen aus wohlhabenden Familie, wie eine Studie zeigte (Seeck 2022: 43). Dementsprechend können engagierte Lehrer*innen und Kindergartenpädagog*innen zu einer Veränderung beitragen und im besten Fall auch ihre Kolleg*innen dazu motivieren, einen Klassismus-Workshop zu besuchen und in einen Reflexionsprozess zu treten.

Begriffe wie „sozial schwach", „Assi" oder die berüchtigte soziale Hängematte sind allerorts präsent – die Armutskonferenz (www.armutskonferenz.at) bietet auf ihrer Website einen kostenlosen Leitfaden zu respektvoller Armutsberichterstattung, der nicht nur für Journalist*innen nützlich ist und erklärt, warum Armutsbetroffene alles andere als „sozial schwach" sind. Antiklassistische Gegenrede lässt sich auf Ämtern ebenso üben wie im Freundeskreis, wenn jemand auf „Armutszuwanderer" schimpft.

Feministische Debatten umkrempeln

Feminismus ist in den vergangenen Jahrzehnten immer akademischer geworden. Unzählige Initiativen kämpfen solidarisch gegen Gewalt an Frauen und Queers, für das Recht auf den Schwangerschaftsabbruch und für Care-Revolution – zentrale feministische Debatten sind dennoch akademisch geprägt. Das zeigt sich oft auch auf feministischen Veranstaltungen, wo auf Podien akademische Titel, Prominenz und berufliche Erfolge eine wesentliche Rolle spie-

len. Erfahrungswissen und Bildung, die außerhalb des akademischen Systems erworben wurden, sind meist weniger wert, auch ist es durchaus üblich, etwa bekannten Universitätsprofessor*innen ein angemessenes Honorar zu bezahlen, während z.B. armutsbetroffene Alleinerziehrinnen oder Erwerbslosenaktivistinnen ihr Wissen kostenlos teilen sollen. Auch wird bei der Organisation von Veranstaltungen oft nicht bedacht, dass nicht nur Eintrittsgelder, sondern auch (geringe) Fahrtkosten an der Teilnahme hindern können. Das lässt sich relativ einfach ändern. Und auch wer zu einer Konferenz eingeladen ist und gut bezahlt wird, sollte nachfragen, wie es mit den Honoraren der anderen aussieht.

Umverteilen

Gruppierungen wie die „Prololesben" haben es vorgemacht: Gelebte Umverteilung ist möglich. Mittlerweile existieren Initiativen von Millionen-Erb*innen wie „Tax me now" (www.taxmenow.eu), die für eine Besteuerung von Vermögen eintreten und auch Geld an politische Organisationen umverteilen. Aber auch ohne Millionen am Konto ist Umverteilung im Kleinen möglich. Oft wachsen wir hierzulande mit der Vorstellung auf, dass das Füreinander-Sorgen finanziell nur für die eigene Familie gilt – das sollten wir radikal überdenken. Wer Vermögen erbt oder Geld übrig hat, kann etwa an Initiativen spenden, die für die Rechte wohnungsloser Menschen kämpfen, die in Not geratene Menschen unterstützen oder Wohnungen für Geflüchtete organisieren. Auch die Rechnung für die kaputte Waschmaschine oder für den Zahnersatz einer Kolleg*in lässt sich einfach begleichen. Wichtig dabei ist: Wer anderen Geld überlässt, hat kein Recht, darüber zu bestimmten, wofür sie es verwenden.

Umverteilung ist selbstverständlich keine Privatangelegenheit: Zentral ist und bleibt der Kampf für eine Politik, die sozial gerecht und bedingungslos umverteilt. Der politische Kampf schließt die individuelle Umverteilung trotzdem nicht aus: Es geht nicht darum, eine Charity-Gesellschaft aufzubauen, sondern radikale Solidarität zu üben.

Literatur

Abou, Tanja (2022): Prololesben und Arbeiter*innentöchter – Interventionen in den feministischen Mainstream der 1980er- und 1990er-Jahre. In: Seeck, Francis/Theißl, Brigitte (Hrsg.): Solidarisch gegen Klassismus. Organisieren, intervenieren, umverteilen. Münster: Unrast, S. 97-106.

Aumair, Betina/Theißl, Brigitte (2021): Aktiv werden gegen Klassismus! In: AEP Informationen 3.

Oxfam (2022): Oxfam-Bericht: Pandemie-Folgen und steigende Preise befeuern Ungleichheit. https://www.oxfam.de/presse/pressemitteilungen/2022-05-23-oxfam-bericht-pandemie-folgen-steigende-preise-befeuern [Zugriff: 24.10.2023].

Seeck, Francis (2022): Zugang verwehrt. Keine Chance in der Klassengesellschaft: wie Klassismus soziale Ungleichheit fördert. Zürich: Atrium Verlag.

4
Prekäre Allianzen

Alltagsverstand als ambivalente (Un)Möglichkeit feministischer Allianzbildung

Henrike Bloemen

1. *Jede Reise beginnt mit dem ersten Schritt:* Eine Einleitung

Aller Anfang ist schwer.[1] *Wo ein Wille ist, ist auch ein Weg. You can do it if you really want.* Das sind bekannte Weisheiten und Sprichwörter. Es sind einseitige Erzählweisen, die keinen Platz für andere Erzählweisen lassen. Diese Erzählweisen sind machtvoll, da sie allgegenwärtig sind und als allgemeingültig erscheinen. Sie sind machtvoll, da Subjekte sie von ‚Klein-auf' hören und verinnerlichen: *Wer schön sein will, muss leiden. Wer ernten will, muss sähen.* Es sind Erzählweisen aus einer anderen Zeit (vgl. GH: 1375ff.)[2], die noch immer wiederholt werden und die sich festsetzen. Diese Erzählweisen gerinnen, in den Worten Antonio Gramscis, zum „Alltagsverstand" (ebd.).

Im vorliegenden Beitrag plädiere ich dafür, genau diesen Alltagsverstand als Analysekategorie zu nutzen, um zu erfragen, wie feministische Allianzen ermöglicht oder verunmöglicht werden. Schlagkräftige feministische Allianzen werden in Zeiten multipler Krisen des Postfordismus, in denen autoritär-patriarchale, rassistische, klassistische, ableistische, hetero- und cis-sexistische Denk- und Handlungsweisen weiterhin an Aufwind gewinnen, umso dringlicher. Doch verbleibt die Schwierigkeit, für den Zusammenschluss gemeinsame Gegner*innen auszumachen, über Konfliktlinien hinweg nach gemeinsamen Forderungen und kollektiven Handlungsmöglichkeiten zu fragen, ohne Macht- und Herrschaftsverhältnisse unsichtbar zu machen. Wie dieser Schwierigkeit entgegengetreten werden kann, wie Allianzen mit dem Alltagsverstand oder

1 Für kritischen Austausch und hilfreiche Anmerkungen möchte ich mich u. a. bei Mareike Gebhardt, Nadine Gerner, Carla Ostermayer sowie bei den Teilnehmenden der Arbeitstagung *Apart – Together – Becoming With!* im Dezember 2021 und bei den Herausgeber*innen dieses Sammelbandes bedanken.

2 In diesem Beitrag zitiere ich die deutschsprachige zehn-bändige kritische Gesamtausgabe von Gramscis Gefängnisheften (GH), herausgegeben von Klaus Bochmann und Wolfgang Fritz Haug (2012 [1991–2002]), und folge der verbreiteten Zitierweise der GH durch Angabe der in den zehn Bänden fortlaufenden Seitenzahlen, ohne zusätzlich die Heft- oder Paragraphennummer anzuführen.

ihm zum Trotze gebildet werden können und welche Funktion dabei einseitigen oder pluralen Erzählweisen zukommt, wird dieser Beitrag in zwei Schritten diskutieren. Dazu folgt die Argumentation Gramsci, der den Alltagsverstand in einem ersten Schritt einem „Moment der Kritik und der Bewußtheit" (ebd.) unterzieht – wie dies im ersten Teil des Beitrags zur *Verunmöglichung feministischer Allianzen* geschehen soll. Im zweiten Schritt argumentiert Gramsci aber auch, dass der Alltagsverstand der Ausgangspunkt für gesellschaftliche Veränderungen sei, da dieser durch seinen gesellschaftskritischen Kern ermögliche, „die eigene Weltauffassung bewußt und kritisch auszuarbeiten [… und] an der Hervorbringung der Weltgeschichte aktiv teilzunehmen" (ebd.). Die *Ermöglichung feministischer Allianzen* durch den Alltagsverstand diskutiert dieser Beitrag daher im zweiten Teil. Ziel des Beitrags ist es, aus einer politiktheoretischen und – im Sinne von Gramscis Philosophie der Praxis – aus einer politisch motivierten Perspektive, nicht nur die aktuelle Relevanz von Gramscis Konzept des Alltagsverstands für feministische Theorie und Praxis sowie für kritische Geschlechterforschung zu diskutieren, sondern – um nicht nur die Verhältnisse zu analysieren – auch Möglichkeiten der Veränderung und Wege für die Zukunft aufzuzeigen.

2. *Aus den Augen, aus dem Sinn?* Zu Gramscis Alltagsverstand

Don't worry be happy: Indianer [sic!] *kennen keinen Schmerz.* Erzählweisen wie diese bestimmen, was in bestimmten Gesellschaften zu bestimmten Zeiten als normal und richtig gilt, was lebbar (vgl. Butler 1991) und damit alternativlos scheint. Oder, wie Gramsci es in seinen Worten fassen würde, was *hegemonial* geworden ist. Das heißt, welche Selbstverständlichkeiten, Normen und universell-gültigen Wahrheiten, gar „self-evident truths" (Crehan 2016: 3), vorherrschen und einen vermeintlichen gesellschaftlichen Konsens festschreiben. Die Erzählweisen, die sich im Alltagsverstand ablagern, geben einen Hinweis darauf, „was die ‚Philosophie der Epoche' ist, d.h., welche Masse von Gefühlen (und Weltanschauungen) in der ‚schweigenden' Mehrheit vorherrscht" (Gramsci 1983: 127). Diese Erzählweisen sind durch den Alltagsverstand in das Denken, Fühlen und Handeln der Subjekte eingeschrieben, sie sind „handlungsleitend […] für alltägliche Praxen und Lebensweisen" (Ludwig 2012: 13). Über den Alltagsverstand, den Gundula Ludwig (vgl. 2011: 72f.) als Scharnier zwischen Hegemonie und Subjektwerdung aufgedeckt hat, werden die Erzählweisen zu „eingefleischte[n] Vorstellungen" (Buttigieg 1994: 532). Das heißt, über den Alltagsverstand werden sie in den Subjekten zum Leben erweckt. Die Erzählweisen sind in hegemonietheoretischer Perspektive

also nicht nur ideologische Erzählweisen, die *über* der Gesellschaft schweben (vgl. Stoddart 2007: 201f.), sondern sie materialisieren sich in der Gesellschaft und in den Subjekten selbst: im Alltäglichen, auf den Straßen, in den Küchen und den Kleiderschränken, in den Krankenhäusern und Fabriken, in den Büros und an den Universitäten, in den Köpfen, Körpern und Herzen. Im Alltäglichen entfalten die Erzählweisen ihre Wirkmächtigkeit. Das Alltägliche ist jedoch ambivalent, wie Brigitte Bargetz (2016) aufgezeigt hat, denn es ist zugleich Ort vergeschlechtlichter Machtverhältnisse sowie „Macht- und Ermöglichungsraum“ (ebd.: 27) für politisches Handeln. So verstehe ich im weiterführenden Anschluss an Bargetz (2021: 38f.) das Alltägliche als Praxis, als einen Schauplatz sowohl herrschaftsförmiger als auch herrschaftskritischer Praktiken. Bargetz führt dazu aus:

> Praxis ist alltagstheoretisch zentral, weil in den täglichen Handlungen und Entscheidungen die gesellschaftlichen Widersprüche als solche auch hervortreten können und diese es erlauben, gesellschaftliche Verhältnisse aus der Perspektive der Subjekte und ihren alltäglichen politischen Verstrickungen zu erfassen. Gerade weil sich Alltag in täglichen Tätigkeiten konstituiert, werden auch gesellschaftliche Verhältnisse alltäglich reproduziert, aber auch modifiziert (ebd.).

In den Alltag – und damit auch in den Alltagsverstand – sind die Subjekt- sowie die Gesellschaftsebene eingelassen. Diese sind derart miteinander verwoben, dass jede gesellschaftliche Veränderung zu subjektiven Veränderungen führt, aber nur durch diese subjektiven Veränderungen im Alltäglichen können sich auch die gesellschaftlichen Verhältnisse ändern (vgl. Ludwig 2012). Alltag ist somit als „ambivalente[r] politische[r] Kampfplatz zwischen Herrschaft und Widerstand zu fassen“ (Bargetz 2016). Dies lässt sich analog auch für den Alltagsverstand ausdeuten. Dieser ist „kein alltäglicher Verstand“, sondern vielmehr das „*Verständnis* des Alltags“ (Hirschfeld 2015: 71, Hervorh. H.B.). Der Alltagsverstand ist „historisch wandelbar und umkämpft, wird ständig in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen um Hegemonie aktualisiert sowie den veränderten Bedingungen angepasst“ (Sutter 2016: 68). Er ist ein Ort, an welchem u. a. feministische und gesellschaftskritische, neoliberale oder konservative Erzählweisen aufeinandertreffen. So verhandeln sich im Alltagsverstand die zentralen gesellschaftlichen Konflikte, denn hier kann die gesellschaftliche Hegemonie angefochten und in Frage gestellt – oder aber stabilisiert werden.

Übung macht den Meister [sic!]. Denn: *Gut Ding will Weile haben.* Der Alltagsverstand ist daher nicht nur der Ansatzpunkt jeglicher Macht- und Herrschaftsanalysen (vgl. GH: 1395ff.), sondern auch der Ort, an dem gesellschaftskritische Projekte ansetzen und feministische Allianzen geschmiedet werden können. Gramsci ist mit seinen Schriften selbst Denker, wenn auch nicht feministischer, dann jedoch kritischer Allianzen. In seinem Fokus steht die Kategorie der Klasse: Als Weg zu gesellschaftlicher Veränderung schlägt er daher u. a. Allianzen zwischen (männlichen) Arbeitern und Bauern Südita-

liens vor (vgl. Gramsci 1955; Kebir 1988). Gramsci hebt hervor, dass jede Gruppe von der jeweils anderen abhängig ist, um die eigenen Ziele zu erreichen. Nur gemeinsam könne die gesellschaftliche Transformation näher rücken. Dazu schreibt er: „Um als Klasse herrschen zu können, muß das Proletariat alle zünftlerischen Überreste, alle Vorurteile […] abstreifen. […] Sie müssen als Mitglieder einer Klasse denken" (Gramsci 1955: 14). Allianzen zu begründen, bedeutet für Gramsci demnach auch, einseitige Erzählweisen „abzustreifen" (ebd.) – doch, dass dies auch für feministische Allianzen *einfacher gesagt ist, als getan* zeigt sich im Folgenden.

3. *Jeder ist seines eigenen Glückes Schmied:* Zur Verunmöglichung feministischer Allianzen

Jedem Tierchen sein Pläsierchen und: *Schuster* [sic!] *bleib bei Deinen Leisten.* In ihren einfachsten Bildern offenbaren die einseitigen Erzählweisen ihre Wirksamkeit und verunmöglichen feministische Allianzen: Dies zeigt sich nicht nur daran, dass das adressierte Subjekt wenig überraschend *immer* männlich ist. Sondern es zeigt sich auch: Indem an diese einseitigen Erzählweisen geglaubt (vgl. Misik 2020) und indem diese verinnerlicht werden, schreiben sie sich in den Alltagsverstand ein. *Jeder ist seines eigenen Glückes Schmied* [sic!]: So bestimmt diese individuelle Ausdeutung von Glück durch eigene Leistung und Selbstoptimierung das Denken, Fühlen und Handeln der Subjekte. Dies verdeutlicht sich vor allem darin, dass nur Wenige die Möglichkeit haben, das heiße Eisen des eigenen Glückes anzufassen da die Werkzeuge zum Schmieden fehlen – schließlich *muss man das Eisen schmieden, solange es heiß ist*. Und dennoch sind sie auch diejenigen, die dieser herrschaftsförmigen Erzählweise zustimmen: *Vom Tellerwäscher zum Millionär* [sic!]. *From Zero to Hero. Vom Bordstein zur Skyline.* Anstatt sich der Herrschaftsförmigkeit dieser einseitigen Erzählweisen bewusst zu werden, und sich gegen diese neoliberale Individualisierungserzählung zu verbünden, glauben die Subjekte jeweils daran, dass *sie allein am besten dran sind*: *Jeder* [sic!] *ist sich selbst am nächsten. Zu viele Köche* [sic!] *verderben den Brei.*

Der Alltagsverstand ist, wie Gramsci selbst betont, konservativ, borniert und neuerungsfeindlich. Und, wie sich mit den einseitigen Erzählweisen zeigt, er ist individualisierend neoliberal. Der Alltagsverstand ist „auf bizarre Weise zusammengesetzt" (GH: 1376): In ihm sind alle Vorurteile und Stereotype einer Zeit enthalten (vgl. ebd.). Stuart Hall (2018: 88f.) führt dies weiter aus und deutet Gramscis Alltagsverstand als „Wissen von der Welt", welches „die gefährlichste, da am stärksten unbewusst verankerte Wissensform" ist. Hall ent-

larvt diese Wissensform als „rassifiziertes Wissen von Differenz“ (ebd.) und unterstreicht, dass dieses Wissen

> sowohl das alltägliche Verhalten als auch die diversen Praktiken zu strukturieren [vermag], die zwischen Gruppen zur Anwendung kommen. [… Es] geht tief in die Kultur der Gesellschaften ein (und entstellt sie grundlegend), in denen es über lange Zeiträume hinweg wirksam ist (ebd.).

Wie herrschaftsförmig der Alltagsverstand ist, zeigt sich auch daran, dass die sich in ihm ablagernden einseitigen Erzählweisen zutiefst vergeschlechtlicht, rassifiziert und klassifiziert sind. Der Alltagsverstand ist damit ein patriarchaler Konsens, ein *Common Sense* – wie der Alltagsverstand im Englischen genannt wird. Meist ist dieser *Common Sense* jedoch weniger *Common*, als er zu sein scheint (vgl. Butler 1999). Vielmehr universalisiert er in herrschaftsförmiger Weise über Differenzen hinweg das Partikulare als allgemeingültig.

Was Hänschen nicht lernt, lernt Hans nimmermehr. Denn: *Der frühe Vogel fängt den Wurm.* Der Alltagsverstand ist auf ambivalente Art und Weise im Werden, er ist ein alltäglich werdendes Produkt, in welchem jedoch das Gewordensein oft verschleiert bleibt, sodass das subversive Änderungspotenzial verblasst: *Das war schon immer so.* Und: *Boys will be boys.* Schließlich wird nicht mehr deutlich, dass die Welt anders denkbar, anders lebbar, anders fühlbar – ja anders erzählbar sein könnte, dass auch andere politische Projekte, andere Allianzen möglich seien. So konstatiert auch Joseph Buttigieg (1994: 538): „Wie Gramsci bemerkt, hindert der Alltagsverstand […] die Leute daran, den Status quo gewaltsam aus dem Gleichgewicht zu bringen, und er läßt sie vor den Unsicherheiten zurückschrecken, die einen radikalen Wandel begleiten“.

4. *Geteiltes Leid ist halbes Leid:* Zur Ermöglichung feministischer Allianzen

Ausnahmen bestätigen die Regel. Gibt es eine Möglichkeit, dass Banden gebildet und, dass Allianzen geschmiedet werden können – den einseitigen Erzählweisen zum Trotze? *Die Hoffnung stirbt zuletzt!* Allerdings müssen sich feministische Theorie und Praxis sowie gesellschaftskritische Geschlechterforschung vor zwei Fehlern hüten, vor denen auch Benjamin Opratko (2018: 46) mit Blick auf Gramsci warnt. Zum einen gilt es zu vermeiden, eine „elitäre Haltung“ einzunehmen, „die den Alltagsverstand der Massen als prinzipiell borniert kritisiert und deren alltägliche Erfahrungen, Einstellungen und Praxen als Anknüpfungspunkt für progressive Politik verwirft“. So zeigt auch Gramsci selbst auf, dass die entwickelten Perspektiven lediglich „Erbhof kleiner Intel-

lektuellengruppen“ (GH: 1377) bleiben könnten und die Chance auf kritische Allianzen für die Zukunft verblasst. Zum anderen warnt Opratko – entgegen einer Lesart Chantal Mouffes (2018) – davor, populistischer Strategie zu verfallen, „die den widersprüchlichen Alltagsverstand als Maßstab politischer Positionen missversteht“ (Opratko 2018: 46), sodass feministische Allianzen in den Dienst der Herrschaftsverhältnisse gestellt werden.[3]

Wenn zwei sich streiten, freut sich die Dritte. Und: *Andere Mütter haben auch schöne Töchter.* Da der Alltagsverstand umkämpft ist und selbst einen Kampfplatz verschiedener gesellschaftlicher Kräfte darstellt, ist er auch offen für Uminterpretationen, für subjektive Übersetzungen, Aktualisierungen und auch für widerständiges Handeln. Denn die Erzählweisen, die, wie Gundula Ludwig (2011) es fasst, zu hegemonialen Normen werden können, müssen erst von den Subjekten angeeignet und gelebt werden, um überhaupt hegemonial sein zu können. Dies impliziert auch die Möglichkeit von Subversion. Ludwig zeigt weiterführend auf, dass der Alltagsverstand somit „Voraussetzung und Mittel für die Ausbildung gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit“ ist. „In den Alltagsverstand integrieren die Subjekte Normen, Werte und Moralvorstellungen, die die Subjekte als für sie sinnvoll und richtig erachten“ (Ludwig 2007: 198). In diesem Zuge werden einseitige Erzählweisen verschoben und (teils subversiv) umgedeutet. Im Alltagsverstand lagern sich somit Erzählweisen aus verschiedenen Zeiten nicht per se eins zu eins ab, sondern verdichten sich mit anderen, mit neuen Erzählweisen: *Wenn wir streiken, steht die Welt still.* Der Alltagsverstand ist damit veränderbar und kann für die unterschiedlichsten politischen Projekte anschlussfähig werden. Er ist offen für die unterschiedlichsten Interpretationen der Welt und enthält damit auch Möglichkeiten für die unterschiedlichsten Allianzen – wie bspw. die Care-Streiks im Frühjahr 2022 in Nordrhein-Westfalen in Deutschland zeigen, in denen sich Pflegekräfte und Feministische Gruppen solidarisiert haben.[4]

Auf einem Bein lässt sich nicht stehen. Und: *Vier Augen sehen mehr als Zwei.* Auch wenn der Alltagsverstand partikularisierend wirken kann, kann er durch die Kraft des Kollektivs selbst auch gegen die Vereinsamung, gegen die Individualisierung und eben diese Partikularisierung antreten: So unterstreichen Lea Susemichel und Jens Kastner (2018) die Rolle des Alltagsverstands

---

3 Die Referenzen auf den *Gesunden Menschenverstand* oder den *Common Sense*, um Feminismus, Geschlechterforschung oder Gleichstellung zu diskreditieren, kommen im rechtsautoritären Diskurs zur Genüge vor – wie dies bspw. Heike Mauer (2021), Stefanie Mayer (2021) oder Nikolai Huke (2019) aufgezeigt haben.

4 Ein weiteres Beispiel sind die Zusammenschlüsse der *Lesbians and Gays Support the Miners* im Großbritannien der 1980er Jahre. Dieses Beispiel haben Denise Bergold-Caldwell, Inga Nüthen und Tarek Shukrallah im Dezember 2021 auf der Arbeitstagung *A p a r t – Together – Becoming With!* im Vortrag „Von Bewegungen lernen: Politische Solidarität als intersektionale, kollektive und widerständige Praxis denken“ ausgeführt.

für kollektive Identifizierung, welche die Voraussetzung für das Schmieden von Allianzen ist. Diese kollektive Identifizierung spielt sich

> auch in unbewussten Praktiken ab, in dem, was die Leute tun. Sie ist nicht nur eine Kopfsache. Und […] kollektive Identifizierung [ist] auch nicht auf Parteiversammlungen oder Parteimitgliedschaften beschränkt, sondern eine Sache des Alltags, sie betrifft den von Gramsci so häufig behandelten Alltagsverstand (Susemichel/Kastner 2018: 45).

Wie Gramsci in seinen Gefängnisheften verdeutlicht, sind Subjekte durch den Alltagsverstand immer Teil einer Gruppe, oder, wie er schreibt, „Kollektiv-Mensch" (GH: 1376). Der Alltagsverstand umfasst somit nicht nur individuelle, sondern immer auch kollektive Elemente. Kollektiv insofern, als dass er an konkrete soziale Gruppen gebunden ist, wie Ove Sutter (2016: 56) verdeutlicht. So lässt sich der Alltagsverstand „sozial im Sinne milieuspezifischer Weltauffassungen verorten und konstituiert sich in Relation zu solchen anderer sozialer Gruppen" (ebd.). Der Alltagsverstand und seine Erzählweisen sind somit nicht nur konstitutiv für eine Gruppe, ihnen kommt auch eine abgrenzende Funktion zu anderen Gruppen zu. Aber auch innerhalb dieser Gruppen können „Differenzen und Widersprüche im Alltagsverstand bestehen" (ebd.: 68). Je nach Ausprägung dieser Differenzen und Abgrenzungen lassen sich die einen oder die anderen Allianzen leichter oder schwieriger schmieden.

Gegensätze ziehen sich eben an. Oder: *Gleich und gleich gesellt sich gern?* Gramsci argumentiert, dass jegliche Veränderung aus dem Alltagsverstand heraus geschehen müsse, nicht am Alltagsverstand vorbei. Da immer auch gesellschaftskritische Elemente – Gramsci nennt dies den *Buon Senso* – im Alltagsverstand existieren, die aus der Erfahrung von Ausbeutung und Unterdrückung resultieren. Es gilt daher, den Alltagsverstand auszuarbeiten, die gesellschaftskritischen Momente auszugestalten, das Unbewusste bewusst werden zu lassen; die eigene Positionierung und die eigene Verstrickung in gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse aufzudecken, zu kritisieren und zu verändern (vgl. GH: 1375ff.).

5. *Alle Wege führen nach Rom:* Möglichkeiten der Veränderung und Wege in die Zukunft

Der Ton macht die Musik. Und: *Angriff ist die beste Verteidigung.* Die von Gramsci geforderte Bewusstwerdung gesellschaftskritischer Elemente im Alltagsverstand findet sich in feministischer Praxis bspw. in Formen des Consci-

ousness Raising[5] wieder. So wird aufgedeckt, dass das vermeintlich individuelle eigentlich kollektiv ist, dass das vermeintlich Private eigentlich politisch ist. Oder, wie Gramsci es benennen würde: „Erkenne Dich selbst!" (ebd.). Für Gramsci sind so subjektive und gesellschaftliche Veränderung zusammengedacht (vgl. auch Ludwig 2012) – beides muss Hand in Hand gehen. Große Allianzen beginnen schließlich im Kleinen, im Alltäglichen. Um den Alltagsverstand zu verändern, um Allianzen im Kleinen zu ermöglichen, müssen die einseitigen Erzählweisen aufgedeckt werden. Schlagkräftige feministische Allianzen können also entstehen, indem der „Alltagsverstand in Frage gestellt und die Arbitrarität von als selbstverständlich erscheinenden gesellschaftlichen Ordnungen sichtbar wird" (Sutter 2016: 64f.). Kritische Geschlechterforschung, feministische Theorie und Praxis sind daran beteiligt, die als selbstverständlich erscheinende „natürliche Ordnung" (Siri 2015: 252; Ostermayer 2021: 150) mit ihren Erzählungen ins Wanken zu bringen: Das dauerhafte Hinterfragen der gesellschaftlichen Verhältnisse, der zweigeschlechtlichen Heteronormativität oder die Dekonstruktion des alltäglichen Geschlechterwissens tragen dazu bei.

Stille Wasser sind tief. Und: *Es ist noch kein Meister* [sic!] *vom Himmel gefallen.* Für Gramsci sind alle Menschen Erzähler*innen, oder wie er es fasst, es sind alle Intellektuelle. Jedoch „nicht alle Menschen haben in der Gesellschaft die Funktion von Intellektuellen" (GH: 1500). Aber indem Gramsci verdeutlicht, dass alle Menschen an der Produktion von bestimmtem Wissen teilhaben, auch wenn ihnen nicht die gesellschaftliche Funktion zukommt, bearbeiten alle Menschen tagtäglich gesellschaftliche Ideen, verändern diese, stellen sie in Frage, verkörpern sie, geben sie weiter oder bringen sie (neu) hervor. Es sind also alle Geschichtenerzähler*innen, egal ob diese Geschichten selbst erfunden sind oder (neu) wiedergegeben werden – egal ob dies einseitige oder plurale Erzählweisen sind. So konstatiert Gramsci: „Jede gesellschaftliche Gruppe schafft sich […] zugleich eine oder mehrere Schichten von Intellektuellen, die ihr Homogenität und Bewußtheit der eigenen Funktion nicht nur im ökonomischen, sondern auch im gesellschaftlichen und politischen Bereich geben" (ebd: 1497). Diese Intellektuellen nennt er, in Abgrenzung zu den traditionellen Intellektuellen, Intellektuelle ihres Alltags bzw. in seinen Worten organische Intellektuelle. Für das Schmieden kritischer Allianzen kommt diesen Geschichtenerzähler*innen, diesen Intellektuellen des Alltags, eine besondere Rolle zu: Sie arbeiten organisch das Bewusstsein dieser Gruppe aus und über-

---

5 Consciousness Raising ist eine Form der kollektiven Bewusstwerdung, welche die Verstrickung der vermeintlich individuellen Erfahrungen des Alltagslebens in gesellschaftliche Verhältnisse aufzeigt. Popularisiert wurde Consciousness Raising als feministische Praxis insbesondere durch radikalfeministische sowie durch Schwarze feministische Gruppen Ende der 1960er Jahre in den USA. Im deutschen Sprachraum hat u. a. eine Gruppe um Frigga Haug (1990; 1994; s. auch Pflücke 2021) die emanzipatorische Methode der Erinnerungsarbeit entwickelt.

setzen dieses schließlich in gesellschaftlich anschlussfähige Erzählweisen. Ihre Aufgabe ist es also, jenseits der Konditionen der Subalternität, alternative Erzählweisen hervorzubringen und die eigenen Wahrnehmungen der gesellschaftlichen Gruppe in Erzählweisen zu übertragen (vgl. Crehan 2016: 30f.). Es ist somit ihre Aufgabe, den Konsens der Gruppe zu organisieren. So schreibt Kate Crehan (ebd.: 31): „One of the tasks of the organic intellectuals that a social group or class emerging from subalternity 'creates together with itself,' is to turn that class's incoherent common sense into coherent political narratives." Nur mit diesen überarbeiteten Erzählweisen, können schließlich Allianzen geschmiedet werden.

Angst verleiht Flügel? Oder: *Das Glück kommt zu denen, die lachen.* Eine besondere Rolle beim Schmieden von Allianzen können „affektive Narrative" (Bargetz/Eggers 2021) spielen, denn diesen kommt ein bedeutungsvolles Mobilisierungspotential zu, wie Brigitte Bargetz und Nina Elena Eggers an Beispielen des autoritären Populismus aufzeigen. Doch auch für feministische Allianzen können affektive Narrative eine zentrale Rolle spielen. Denn die Erzählweisen schreiben sich schließlich nicht nur in die Köpfe, sondern eben auch in die Körper und die Herzen ein. Erzählweisen werden gefühlt und müssen gefühlt werden, damit sie Allianzen hervorbringen. Bargetz und Eggers (2021: 255) konstatieren, dass „in Narrativen Zugehörigkeitsstrukturen hergestellt [werden], die selbst wiederum affektiv und affizierend sind". Gramsci selbst unterstreicht, ein „Kaufmann [sic! ff.] fühlt, daß er solidarisch mit einem anderen Kaufmann sein muß, ein Fabrikant mit einem anderen Fabrikanten usw., aber der Kaufmann fühlt sich noch nicht mit dem Fabrikanten solidarisch" (GH: 1560). Allianzbildung ist somit auch immer ein Affizieren. Dem Alltagsverstand, auch als Fühlweise, kommt hier eine besondere Bedeutung zu, damit die Schwarze Kauffrau sich auch mit der queeren Fabrikant*in solidarisch fühlt. Und auch, damit sich zum Care-Streik feministische Gruppen, KiTa- und Krankenhauspersonal zusammenfindet. Neue Erzählweisen bringen so auch immer „neue Möglichkeiten des Affizierens und Affiziertwerdens" (Bargetz/Sauer 2015: 94) mit sich, welche wiederum neue Möglichkeiten der „Verbundenheit und damit politische[r] Solidarität" (ebd.) eröffnen, welche für schlagkräftige Allianzen unabdingbar sind. Affekt denkt dabei „Körper und Geist, Handeln und Struktur"[6] zusammen und fokussiert somit „den Prozess der möglichen Entstehung von gemeinsamem Handeln" (Bargetz/Sauer 2015: 95). Der Weg verläuft, so schreibt Gramsci (1983: 93) selbst,

---

6 Gefühle und Emotionen sind immer affektiv-materiell, sie sind immer verkörpert: Brigitte Bargetz und Birgit Sauer (2015) verorten ihre Konzeptualisierungen in queer-feministischer Perspektive und trennen dadurch – Sara Ahmed (2004) folgend – nicht zwischen Affekten, Gefühlen und Emotionen (s. auch Sauer 1999; Gebhardt 2019). Vielmehr führen sie diese zusammen und verstehen sie „als Teil des Sozialen und Politischen", wodurch „sowohl die geistige, psychische als auch die körperliche Dimension" (Bargetz/Sauer 2015: 95) umfasst wird.

> vom Wissen zum Verstehen, zum Fühlen und umgekehrt, vom Fühlen zum Verstehen, zum Wissen. Das populäre Element ‚fühlt', aber versteht oder weiß nicht immer, das intellektuelle Element ‚weiß', aber versteht und insbesondere ‚fühlt' nicht immer […]. Der Irrtum […] besteht darin [anzunehmen], daß man wissen kann, ohne zu verstehen und insbesondere ohne zu fühlen […].

Denn, wenn sich affizierende Erzählweisen – „affektive Narrative" – der Solidarität in den Alltagsverstand der Kauffrau und der Fabrikant*in einschreiben, dann ist der Alltagsverstand affektiv erweitert, er affiziert, er *bewegt* damit und ermöglicht neue Allianzen. Der Alltagsverstand ist damit, in Erweiterung von Hirschfelds (2015: 71) Ausdeutung als alltägliches „Verständnis" – nicht im Sinne eines Wissens, sondern vielmehr eines gefühlvollen Nachvollziehens gedacht –, ein Fühlen, ein Einfühlen und ein Mitfühlen.[7]

6. *Ende gut, alles gut? Besser spät als nie:* Ein Ausblick

Es ist noch nicht aller Tage Abend. Erzählweisen können entlernt werden! Es kann entlernt werden, dem herrschaftsförmigen, patriarchalen Konsens zuzustimmen. Es kann entlernt werden, sich nicht zur Wehr zu setzen und den Mund nicht zu öffnen, um den einseitigen Erzählweisen zu widersprechen. Schließlich: *Mach kaputt, was Dich kaputt macht!* Daran anschließend braucht es neue, plurale Erzählweisen (vgl. Misik 2020). Es braucht Erzählweisen, die die konservativen Narrative des Immergleichen wie auch die neoliberalen Individualisierungstendenzen der einseitigen Erzählweisen aufdecken. Es braucht Erzählweisen, die ihre eigene Partikularität hervorheben und ihre Verstrickung in gesamtgesellschaftliche Machtverhältnisse sichtbar machen. Der Erfolg dieser Erzählweisen bleibt aber auch immer davon abhängig, ob sie sich mit anderen Erzählweisen oder „mit einer bestimmten Konstellation gesellschaftlicher Kräfte verbinden" (Hall 2004: 31) lassen – sodass sie nicht mehr *einseitige* Erzählweisen sind – und an bereits existierende Elemente des Alltagsverstands anknüpfen können (vgl. Sutter 2016). Diese anderen, pluralen

---

7 Ein „alltäglicher Verstand" (ebd.) wäre in der westlichen Moderne als Gegensatz zum Gefühl in genealogischer Perspektive vielmehr mit Vernunft oder Rationalität als maskulinistisches, *weißes* Phantasma gleichgesetzt (vgl. u. a. Nagl-Docekal 1997; Lloyd 1985; Mbembe 2014; Bargetz/Sauer 2015). Dieser Binarität aus Verstand und Gefühl ist ein hierarchisierendes, vergeschlechtlichtes Ordnungsprinzip inhärent: Letzteres wird damit abgewertet und unsichtbar gemacht, verbleibt aber dennoch konstitutiv für ersteren. So lese ich in Gramscis Begriff des Alltagsverstands erste Ansätze für Möglichkeiten einer feministischen Rekonturierung, die diese Binarität aufbricht.

Erzählweisen sind daher selbst auch wiederum auf die Ermöglichung von Allianzen angewiesen. Auch wenn die Erzählweisen selbst in gesellschaftliche Machtverhältnisse eingebunden sind, gibt es – so zeigen es Bargetz und Eggers (2021: 255) auf – stets die Möglichkeit, „bestimmte Geschichten zu erzählen oder neue Zusammenhänge herzustellen, Ereignisse anders erzählerisch-affektiv zu verknüpfen und bekannte Geschichten neu zu deuten“. Neue Erzählweisen zu schaffen bedeutet, mit Gramsci gefasst, nicht nur, wirklich neue oder originelle Perspektiven aufzubringen, sondern vielmehr,

> auf kritische Weise die schon entdeckten Wahrheiten [zu] verbreiten, sie gewissermaßen [zu] ‚vergesellschaften‘ und damit zur Grundlage vitalen Handelns zu machen, zu einem Element der Koordination und der intellektuellen und moralischen Ordnung. Wenn eine große Anzahl von Menschen dazu geführt wird, zusammenhängend und in einheitlicher Weise die gegenwärtige Realität zu durchdenken, ist dies ein bedeutsamerer und ‚originellerer‘ philosophischer Akt als das Auffinden einer neuen Wahrheit durch ein philosophisches ‚Genie‘, das Erbe kleiner intellektueller Gruppen bleibt (Gramsci 1975: 1377f., zit. n. Kebir 1988: 255).

So hat der Beitrag aufgezeigt, dass zur kritischen Allianzbildung dem Alltag und ganz spezifisch dem Alltagsverstand eine zentrale Rolle als ambivalenter Kampfplatz zukommt. Zum einen verfestigen sich im Alltag Herrschaftsverhältnisse in ihrer intersektionalen Verwobenheit, zum anderen bieten der Alltag sowie der Alltagsverstand Möglichkeiten des emanzipatorischen Widerstands an. Um auszubuchstabieren, inwiefern feministische Allianzen im Alltäglichen beginnen (und enden können), hat der Beitrag die Ergänzung um eine hegemonietheoretische Perspektive vorgeschlagen. Jedoch: Hegemonien können immer nur prekär sein. Eine gelebte Hegemonie ist immer ein Prozess, sie ist immer im Werden (vgl. Stoddart 2007: 202; Williams 1977: 112). Es geht immer nur um einen kurzen Moment, um eine kurze Momentaufnahme. Somit sind auch (neue) Allianzen immer prekär – aus prekär kann aber auch pre-*care* werden: Eine Vorsorge oder eine Fürsorge, eine Fürsorge für sich und für die Anderen, eine Fürsorge für die Allianz; eine kollektive Perspektive und eine Allianz für die Zukunft. Auf viele und ganz unterschiedliche feministische Erzählweisen, die für feministische Allianzen zur Verfügung stehen, kann zurückgegriffen werden. Aber vielleicht besteht mit der Perspektive Gramscis auch die Herausforderung darin, diese bereits vorhandenen Erzählweisen (neu) zu verstricken.

Literatur

Ahmed, Sara (2004): The Cultural Politics of Emotion. Edinburgh: University Press.
Bargetz, Brigitte (2021): Das Politische alltagstheoretisch denken. In: Widersprüche. 41, 4, S. 29–43.
Bargetz, Brigitte (2016): Ambivalenzen des Alltags. Neuorientierungen für eine Theorie des Politischen. Bielefeld: Transcript.
Bargetz, Brigitte/Eggers, Nina-Elena (2021): Affektive Narrative des Rechtspopulismus: zur Mobilisierung von Männlichkeit. In: Kim, Seongcheol/Selk, Veith (Hrsg.): Wie weiter mit der Populismusforschung? Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, S. 247-271.
Bargetz, Brigitte/Sauer, Birgit (2015): Der affective turn: das Gefühlsdispositiv und die Trennung von öffentlich und privat. In: Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft 24, 1, S. 93-102.
Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag.
Butler, Judith (1999): A ‘Bad Writer’ Bites Back. In: The New York Times. 20.03. 1999. https://archive.nytimes.com/query.nytimes.com/gst/fullpage-950CE5D615 31F933A15750C0A96F958260.html [Zugriff: 24.10.2023].
Buttigieg, Joseph A. (1994): Gramscis Zivilgesellschaft und die civil-society-Debatte. In: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaft 36, 206, S. 529-554.
Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita/Engel, Antke (Hrsg.) (2016): Hegemony and Heteronormativity. Revisiting ‘the Political’ in Queer Politics. Farnham: Ashgate.
Crehan, Kate A. F. (2016): Gramsci's Common Sense. Inequality and its Narratives. Durham, London: Duke University Press.
Gebhardt, Mareike (2019): The Populist Moment: Affective Orders, Protest, and Politics of Belonging. In: Distinktion: Journal of Social Theory 22, 2, S. 129-151.
Gramsci, Antonio (1955): Die süditalienische Frage. Beiträge zur Geschichte der Einigung Italiens. Berlin: Dietz-Verlag.
Gramsci, Antonio (1983): Aus den Gefängnisschriften (1929-1935). In: Kebir, Sabine (Hrsg.): Marxismus und Kultur. Ideologie, Alltag, Literatur. Hamburg: VSA-Verlag.
Gramsci, Antonio (2012 [1991–2002]): Gefängnishefte. In: Bochmann, Klaus/Haug, Wolfgang Fritz (Hrsg.): Kritische Gesamtausgabe. Bd. 1-10. Hamburg: Argument-Verlag. [Belegt als GH]
Hall, Stuart (2004): Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4. Hamburg: Argument-Verlag.
Hall, Stuart (2018): Das verhängnisvolle Dreieck. Rasse, Ethnie, Nation. Berlin: Suhrkamp-Verlag.
Haug, Frigga (1990): Erinnerungsarbeit. Hamburg: Argument-Verlag.
Haug, Frigga (1994): Alltagsforschung als zivilgesellschaftliches Projekt. In: Das Argument 36, 4, 5, S. 639-659.
Hirschfeld, Uwe (2015): Notizen zu Alltagsverstand, politischer Bildung und Utopie. Hamburg: Argument-Verlag.

Huke, Nikolai (2019): Feindbild Identitätspolitik und konservativer Rollback. Moralpaniken, Volksempfinden und political correctness. In: Politikum 4, 4, S. 14-23.

Kebir, Sabine (1988): Bündnispolitik und Alltagskultur bei Antonio Gramsci. In: Beiträge zur Romanischen Philologie XXVII, 2, S. 253-257.

Lloyd, Geneviève (1985): Das Patriarchat der Vernunft. ‚Männlich' und ‚weiblich' in der westlichen Philosophie. Bielefeld: Daedalus-Verlag.

Ludwig, Isolde (1999): Vom Alltagsverstand zum neuen Kollektivwillen. Eine gramscianische Perspektive auf gewerkschaftliche Bildungsarbeit. In: Forum Kritische Psychologie 40, S. 100-108.

Ludwig, Gundula (2007): Gramscis Hegemonietheorie und die staatliche Produktion von vergeschlechtlichten Subjekten. In: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaft 49, 2, S. 196-205.

Ludwig, Gundula (2011): Geschlecht regieren. Zum Verhältnis von Staat, Subjekt und heteronormativer Hegemonie. Frankfurt am Main: Campus.

Ludwig, Gundula (2012): Hegemonie, Diskurs, Geschlecht. Gesellschaftstheorie als Subjekttheorie, Subjekttheorie als Gesellschaftstheorie. In: Dzudzek, Iris/Kunze, Caren/Wullweber, Joscha (Hrsg.): Diskurs und Hegemonie. Gesellschaftskritische Perspektiven, Bielefeld: Transcript, S. 105-126.

Mauer, Heike (2021): Nichts als Wahn und Ideologie? Rechtspopulistische Angriffe auf die Geschlechterforschung und die Politisierung von Geschlechterverhältnissen. In: Kim, Seongcheol/Selk, Veith (Hrsg.): Wie weiter mit der Populismusforschung? Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft. S. 271-292.

Mayer, Stefanie (2021): Anti-Gender-Diskurse – vom ‚gesunden Menschenverstand' zur ‚Politik mit der Angst'. In: Strube, Sonja A./Perintfalvi, Rita/Hemet, Raphaela/Metze, Miriam/Sahbaz, Cicek (Hrsg.): Anti-Genderismus in Europa. Allianzen von Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus: Mobilisierung – Vernetzung – Transformation. Bielefeld: Transcript-Verlag, S. 35-50.

Mbembe, Achille (2014): Kritik der Schwarzen Vernunft. Berlin: Suhrkamp.

Misik, Robert (2020): Antonio Gramsci. Philosophie, Alltagsverstand und Revolution. https://agora42.de/antonio-gramsci-robert-misik/#more-13097 [Zugriff: 17.10.2022].

Mouffe, Chantal (2018): Für einen linken Populismus. Berlin: Suhrkamp.

Nagl-Docekal, Herta (1997): Feministische Vernunftkritik: Eine Zwischenbilanz. In: L'Homme. Europäische Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft 8, 1, S. 21-29.

Opratko, Benjamin (2018): Hegemonie. Politische Theorie nach Antonio Gramsci. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Ostermayer, Carla (2021): Eine gesellschaftstheoretische Perspektive auf den Anstieg von Antifeminismus in Deutschland. In: Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft 30, 2, S. 149-156.

Pflücke, Virginia Kimey (2021): Das ‚halbgewusste Wissen' über uns selbst. Der ideologische Alltagsverstand und die Methode der Erinnerungsarbeit. In: Beyer, Heiko/Schauer, Alexandra (Hrsg.): Die Rückkehr der Ideologie. Zur Gegenwart eines Schlüsselbegriffs. Frankfurt am Main: Campus Verlag, S. 263-294.

Siri, Jasmin (2015): Rechter Protest? Zur Paradoxie konservativer Protestbewegungen. In: Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (Hrsg.): (Anti-)Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen. Bielefeld: transcript, S. 239-256.

Stoddart, Mark C. J. (2007): Ideology, Hegemony, Discourse: A Critical Review of Theories of Knowledge and Power. In: Social Thougt and Research 28, S. 191-225.

Susemichel, Lea/Kastner, Jens (2018): Identitätspolitiken. Konzepte und Kritiken in Geschichte und Gegenwart der Linken. Münster: Unrast-Verlag.

Sauer, Birgit (1999): „Politik wird mit dem Kopfe gemacht“. Überlegungen zu einer geschlechtersensiblen Politologie der Gefühle. In: Klein, Ansgar/Nullmeier, Frank (Hrsg.): Masse, Macht, Emotionen. Zu einer Politischen Soziologie der Emotionen. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 200-218.

Sutter, Ove (2016): Alltagsverstand. Zu einem hegemonietheoretischen Verständnis alltäglicher Sichtweisen und Deutungen. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LXX, 119, S. 41-70.

Williams, Raymond (1977): Marxism and Literature. New York: Oxford University Press.

Emotionen und Gesellschaftskritik – Ein feministisch-phänomenologischer Ansatz an die Gewordenheit von Emotionen am Beispiel der Ohnmacht

Mareike Kajewski

1. Einleitung und Vorgehensweise

Marina Garcés schreibt in ihrem kurzen, einem Manifest ähnlichen Text „Die Kritik verkörpern" (2006):

> Das Problem der Kritik war traditionell ein Problem des Bewusstseins. Heute ist die Kritik ein Problem des Körpers: Wie lässt sich die Kritik verkörpern? Wie kann eine Verkörperung kritischen Denkens zuwege gebracht werden? Hatte die Kritik traditionell die Finsternis bekämpft, so muss sie heute gegen die Ohnmacht bzw. das Unvermögen antreten. […] Die Kritik zu verkörpern heißt, heute das Problem anzugehen, das eigene Leben so zu unterwandern, dass die Welt nicht dieselbe sein kann. (Ebd.: These 1)

Um die Kritik zu verkörpern, gilt es, die körperlichen und verkörperten Welterfahrungen, die Subjekte unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen machen, für eine Kritik mit Veränderungsanspruch zu untersuchen. Diese Bedingungen sind patriarchal, neoliberal-kapitalistisch und rassistisch geprägt (dazu: Arruzza/Bhattacharya/Fraser 2019). Es sind Unterdrückungs- und Ausbeutungsverhältnisse, die einen großen Teil der Menschen in Zustände von Ohnmacht und damit verminderter Möglichkeiten der politischen Teilhabe und Handlungsfähigkeit bringt. Garcés geht davon aus, dass die Subjekte derzeit mit den Welterfahrungen unter diesen Bedingungen vereinzelt sind und deshalb keine gemeinsamen Anstrengungen zu politischen und sozialen Veränderungen anstreben. Sie fühlen sich ohnmächtig angesichts einer voranschreitenden „Privatisierung der Existenz" (Garcés 2006: These 7), die keinerlei gemeinsame Verbindungen und Erfahrungen zulässt. Dieser Vereinzelung ist entgegenzuwirken, so die Aufforderung Garcés, indem die Kritik über den Körper läuft, die Kritik verkörpert wird: „Die Ohnmacht zu bekämpfen und die Kritik zu verkörpern bedeutet alsdann, das Wir und die Welt, die zwischen uns besteht, zu erfahren" (ebd.: These 6). Diese neuen gemeinsamen Erfahrungen entstehen, wenn die bisherigen Erfahrungen von Ohnmacht und Vereinze-

lung in einem gemeinsamen Raum miteinander geteilt, gemeinsam kritisiert und/oder öffentlich artikuliert werden (vgl. auch Arendt 2003: 62–73).

Garcés Forderung greife ich in diesem Artikel auf. Zunächst wird ein emotionstheoretischer Ansatz erarbeitet, der die Gewordenheit von Emotionen für eine feministische Gesellschaftskritik aufbereitet. Anschließend wird auf dieser Grundlage die Ohnmacht als eine Emotion analysiert, deren Ursache in bestehenden Unterdrückungs- und Ungerechtigkeitsverhältnissen liegt. Die zentralen Fragen sind: Wie hängen individuelles Fühlen mit gesellschaftlich hervorgebrachten Gefühlsarrangements zusammen? Wie kann ein Gefühl, wie das der Ohnmacht, mit einer Unterdrückungserfahrung in Verbindung gebracht werden? Welche Rolle spielt die Verkörperung einer Emotion für die Handlungsfähigkeit der Subjekte?

Mit den Ansätzen von Agnes Heller (1981) und Sara Ahmed (2014) wird im ersten Teil des Artikels gezeigt, wie Emotionen als gesellschaftlich zu verstehen sind und wie diese unter bestehenden Machtbedingungen gebildet werden. Emotionen entstehen demnach aus strukturellen Verhältnissen und prägen die Zwischenräume zwischen den Individuen, die alle Beziehungsstrukturen wie die öffentliche Sphäre, die Familie, Freundschaften durchziehen. Emotionen ermöglichen den Einzelnen, sich gefühlsmäßig und sogar leidenschaftlich in diesen Verhältnissen zu verhaften. Diese Verhaftung kann jedoch hochgradig ambivalent sein, weil sie mit einer (unbewussten) Unterwerfung unter bestehende Machtverhältnisse einhergeht (vgl. Butler 2001: 11–15). Deshalb wird gezeigt, wie Emotionen in und aus diesen gesellschaftlichen Verhältnissen erwachsen. Iris Marion Youngs (2020) Ansatz zu einem weiblichen Körperbewusstsein, das sich nach ihr im Rahmen patriarchal-sexistischer Bedingungen bildet, wird für eine engere Betrachtung des Zusammenhangs von Körper, Emotion und gesellschaftlicher Positionierung herangezogen. Emotionen der Ohnmacht zeitigen, dies wird dadurch erkennbar, entmächtigende Effekte für Körper und Handlungsfähigkeit der Subjekte. Mit Elsa Dorlins (2020) genealogisch-kritischer Analyse einer prekären Form der Selbstverteidigung wird eine weitere Sicht auf bisher unsichtbare Umgangsweisen mit der erfahrenen Ohnmacht dargelegt. Schließlich wird mit feministischen Selbstbehauptungs- und Selbstverteidigungspraktiken ein Ausblick auf mögliche, erlernbare Gegenpraktiken gegen diese Ohnmacht aufgezeigt. Die Kritik der Emotionen kann zu einer widerständigen Haltung im Sinne Foucaults führen: „Dann ist die Kritik die Kunst der freiwilligen Unknechtschaft, der reflektierten Unfügsamkeit" (Foucault 1992: 15), die sich gegen eine soziale Praxis der Herrschaft richtet, die einen unterwerfen will.

2. Agnes Heller und Sara Ahmed: Gesellschaftskritische Ansätze zu Emotionen

Sara Ahmed und Agnes Heller erfassen Emotionen in ihrer Komplexität, als Gebilde aus „Fühlen-Denken-Handeln“ und in ihrer gesellschaftlichen Verwobenheit in strukturelle Machtverhältnisse. Sie verbinden die phänomenologische Erschließung des „Wie“ des Fühlens mit einer gesellschaftskritischen Ausrichtung auf die Entstehungsbedingungen dieser. Mit ihren Emotionstheorien lässt sich die Frage beantworten, wie individuelles Fühlen mit gesellschaftlichen Strukturen aufs engste verbunden ist und sie ermöglichen dadurch eine Kritik der Emotionen.

In ihrem Buch *Theorie der Gefühle* (1981) kombiniert Agnes Heller einen phänomenologischen Ansatz zur Untersuchung der Gefühle mit einer Diagnose über die Ausprägung der Sozialität der Gefühle in der bürgerlichen Gesellschaft. Sowohl gestaltpsychologische, anthropologische und phänomenologische Einsichten werden hierfür entscheidend sein, wie auch ein an der marxistischen Theorie der Entfremdung geschulter Blick auf bürgerliche Gefühlsarrangements. Sie formuliert daraus einen Ansatz, der die Beschaffenheit und Wirkung von Gefühlen erfasst, dabei sowohl die Gewordenheit und Veränderbarkeit der Gefühle herausstellt als auch eine Diagnose über bestimmte Gefühlsarrangements einer Gesellschaftsform vornimmt. Wie hängen also nach Heller das individuelle Fühlen und die gesellschaftlichen Strukturen zusammen?

Die vorherrschende Tendenz der Psychologie zur Zeit von Agnes Hellers Untersuchung war, behaviouristische Ansätze an die Gefühle anzulegen (vgl. ebd.: 13f.). Gefühle wurden in dieser als instrumentalisierbare Kräfte, die rational steuerbar sind, verstanden. Entgegen dieser instrumentellen Auffassung von Gefühlen stellt sie die umfassende Bedeutung des Fühlens für alle menschlichen Selbst- und Weltverhältnisse – für das Handeln, Reflektieren, Interagieren zwischen Mensch und Mensch sowie Mensch und (Um-)Welt – heraus. Ihre phänomenologische Kernthese lautet: „*Fühlen* heißt, *in etwas involviert zu sein*“ (ebd.: 19). Sie veranschaulicht diese These von einer, wie sie sagt, „*allgemeine[n] anthropologischen Funktion* des Gefühls“ (ebd.) wie folgt: „Dieses ‚etwas‘ kann alles sein, also z.B.: ein anderer Mensch, eine Idee, ich selbst, ein Vorgang, ein Problem, eine Situation, ein anderes Gefühl.“ (ebd.). In allen menschlichen Interaktionen, so unterschiedlich sie sein können, ist dieses Involvieren über und durch unsere Gefühle entscheidend. Fühlen wird dadurch zu einem vermittelnden Scharnier für das Subjekt, sich in umfassender Weise in Selbst- und Weltverhältnisse zu verhaften. Die Kernthese des Involviertseins lenkt die Aufmerksamkeit auf die Entstehung und Beharrung von Gefühlen, die bei den alltäglichsten Verrichtungen im Alltagsleben beginnt.

Verschiedenste alltägliche und weniger alltägliche Aufgaben erfordern vom Subjekt eine Verhaftung mit ihnen. Das Individuum beginne mal mit Neugierde, ein anderes Mal mit Frust, eine „Aufgabe“ zu lösen. Beim Lösen der Aufgabe – Heller nimmt hier das Beispiel des Lösens einer mathematischen Aufgabe oder das Lesen einer Zeitung (vgl. ebd.: 20) – hat das Subjekt unterschiedliche Gefühle der Lust oder Unlust, der Aufmerksamkeit oder Langweile, die die Situation mit hervorbringen und die Subjekte in diese involvieren. Wichtig ist hierbei:

> Das ‚Involviertsein‘ ist keine ‚Begleiterscheinung‘. Es handelt sich nicht darum, daß meine Handlung, Gedanken, Gespräche, Reaktionen und mein Informationserwerb durch das in ihnen Involviertsein ‚begleitet‘ werden, sondern darum, daß das Gefühl inhärenter Bestandteil von Handlung, Denken etc. ist, daß es in all dem – auf aktive oder reaktive Weise – enthalten ist. (Ebd.: 21)

Dabei kann das Gefühl mal intensiver und aktiv, z.B. bei neuen Aufgaben, mal auch bei alltäglichen Routinen reaktiv oder kaum bewusst sein.

Ihren phänomenologischen Ansatz kombiniert Heller mit einer gesellschaftskritischen Diagnose der gesellschaftlichen Ausprägungen der Gefühlsarrangements ihrer Zeit. Für diesen Teil der Analyse ist ihr marxistischer Ansatz leitend. Je nach Gesellschaftsform gibt es verschiedene für diese Gesellschaft nützliche oder weniger nützliche Gefühle. Die Nützlichkeit eines Gefühls wird aus Perspektive der Ansprüche einer Gesellschaftsform anhand der „Aufgaben“ und Anforderungen bewertet. Für eine kapitalistisch-bürgerliche Gesellschaft bedeutet das:

> Sie müssen den Vorschriften und Möglichkeiten einer spezifischen Produktionsweise gemäß produzieren, sie müssen sich selbst und den gesellschaftlichen Organismus, in den sie hineingeboren sind, reproduzieren, und innerhalb dessen müssen sie – mehr oder weniger – individuelle Aufgaben lösen. Welche Gefühle sich in einem Zeitalter mit welcher Intensität entfalten, hängt in erster Linie von den Aufgaben ab. (Ebd.: 245)

Gesellschaften stellen über die Produktionsweise bestimmte Anforderungen an die Individuen, woraus sich der Druck ergebe, die Gefühle auf diese Aufgaben hin auszuformen. Über die Erziehung werden diese je nach Gesellschaftsform verschiedenen Gefühle mit Blick auf die geforderten Aufgaben erlernt und anerzogen. Die Individuen sind demnach in der Ausbildung ihrer Gefühle nicht frei, weil sie mit den Gefühlen auch zugleich in die sozialen Praktiken einer Gesellschaft sozialisiert werden. Das Fühlen wird gelernt (vgl. ebd.: 153–187). Es bildet sich anhand von Ansprüchen der Gesellschaftsform aus, die ihre jeweiligen ethisch-moralischen Normen über Erziehungspraktiken (Familie, Schule, Gesellschaft) und Rollenanforderungen den Subjekten aufoktroyiert. Es zeigt sich, dass das Involvieren über das Fühlen durch und in gesellschaftlichen Formierungsprozessen die Subjekte eng mit den jeweiligen Gesellschaftsformen, inklusive ihrer Machtverhältnisse, verhaftet. Dass diese Ver-

haftung über Emotionen stattfindet, bringt eine intensive Bindung an die bestehende Gesellschaftsstruktur hervor. Emotionen werden über soziale Praktiken eingeübt und weitergegeben (vgl. auch Scheer 2016).

Doch was bedeutet es für die Handlungsfähigkeit der Subjekte, dass wir über das Involviertsein über die Gefühle neben einer intensiven Verhaftung mit den gesellschaftlichen Verhältnissen, und damit einer Verhaftung in Beziehungen, über die an uns herangestellten Aufgaben auch Normen und damit die Machtstrukturen der jeweiligen Gesellschaftsform aufnehmen? Agnes Heller interessiert sich genau für diesen Zusammenhang, der Emotionen und emotionale Verhaftungen für eine historisch-konkrete Diagnose mit gesellschaftskritischem Anspruch aufschließt. Sie zeigt, wie eine kapitalistische Gesellschaft für die Entfaltung von Handlungsfähigkeit hinderliche Strukturen hervorbringt, die sich erhalten können, weil sie die Subjekte in diese emotional involvieren. Ihre These ist, dass die Normen der bürgerlichen Gesellschaft von Freiheit und Gleichheit einer Antinomie Vorschub leisten, die zwischen einer übersteigerten Ausprägung einer gefühlsmäßigen Innerlichkeit und den Realisierungsmöglichkeiten dieser vielfältig ausgeprägten Gefühle in Form von Aufgaben besteht (Heller 1981: 256). In der kapitalistischen Gesellschaftsform werde der Schein erzeugt, dass es sinnvoll sei, eine große Variation an Gefühlen zu kultivieren (vgl. ebd.: 254). Diese sollen anhand der Normen der Freiheit und Gleichheit gebildet werden. Es kommt zu einer extremen Ausbildung eines vielfältigen Gefühlssensoriums. Doch dadurch kommt es zu einem nicht lebbaren Widerspruch für das einzelne Individuum, der sich wie folgt darstellt:

> Durch diese doppelte Struktur der Privatsphäre werden zwei gegensätzliche Beziehungen des Bürgers den Gefühlen gegenüber immer neu erschaffen. Die eine ist die Entwicklung der ‚sogenannten Innerlichkeit', die Kultivierung der Gefühlswelt; die andere die Verneinung der Emotionalität als etwas Banales, beziehungsweise Nichtrationelles – im Namen der davon abstrahierenden und es überprüfenden jeweiligen Vernunft. (Ebd.: 257)

Zum einen besteht in einer bürgerlichen Gesellschaftsform der Anspruch, Gefühle zu entwickeln und sie bis in ihre feinsten Verästelungen zu erkunden. Zum anderen jedoch eine Hemmung in der Praxis, weil Aufgaben und Orte fehlen, in denen diese Gefühle überhaupt eine über das Innerliche hinausgehende Gestalt annehmen. Zugleich kommt es aber auch noch zu einer Abwertung der Gefühle, als etwas, das von der Vernunft zu beherrschen sei.[1] Es werden mehr Gefühle aufgrund des Werterahmens (Freiheit, Gleichheit) erzeugt,

1 Michael Walzer (1999) legt eine kritische Sicht auf das abwertende Vernunft-Leidenschaft-Paradigma des Politischen frei, indem er nachweist, wie diese Unterscheidung als aktiver Ausschlussmechanismus bestimmter, als leidenschaftlich bezeichneter Gruppen bzw. ihren Leidenschaften verfallenen Gruppen und Personen unter bestehenden hierarchischen Machtverhältnissen als Degradierung dieser Leidenschaftlichkeit genutzt wird (ebd.: 91).

als sich anhand des Involvierens in Situationen leben lassen. Innerlich und im Privaten wird eine (Hyper-)Reflexivität auf die eigenen Gefühle aufgebaut, der keine Aufgaben entsprechen (vgl. ebd.: 255). Heller geht davon aus, dass das vorherrschende Gefühl angesichts dieser Antinomie die Melancholie ist, die sich aufgrund der fehlenden Realisierung von Gefühlen in realen Möglichkeiten, also Aufgaben, Praktiken, Handlungsfähigkeiten, einstellt (vgl. ebd.: 258). In der Öffentlichkeit und Produktionssphäre gibt es für diese Gefühle keine Entsprechungen in Aufgaben, Tätigkeiten oder Lebensformen. Es entsteht ein Erwartungsvakuum zwischen der reflexiven Bildung der Gefühle und der Möglichkeit des Lebens und Agierens in Resonanz auf diese. Diese Reflexivität führt schließlich zu einer entfremdeten Haltung gegenüber der Welt. Die hyperreflexiven Gefühle werden anschließend verallgemeinert und so nicht mehr als kontingent aus gesellschaftlichen Umständen entstandene ersichtlich. Dadurch entziehen sie sich einer kritischen Auseinandersetzung mit ihnen, und der Widerspruch verselbständigt sich zu einem andauernden, nicht zu lösenden Leiden im Leben bürgerlicher Individuen (vgl. auch: Fromm 1937: 113–115). Sie sind für die Individuen nicht mehr als kontingente Emotionen, die durch äußere Verhältnisse mitbedingt werden, zu erkennen.

In *The Cultural Politics of Emotions* legt Sara Ahmed (2014) eine Perspektive auf die Entstehung von Emotionen in und aus gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsverhältnissen frei. Bei Ahmed bilden die Subjekte ihre Emotionen nicht nur anhand der Anforderungen einer Gesellschaftsform heraus, sondern sie werden durch die bestehenden Gefühlsarrangements in emotionale Settings und Arrangements hineinsozialisiert. Subjekte können Emotionen dadurch unfreiwillig aufoktroyiert bekommen oder zu Objekten von Emotionen, wie etwa Hass, gemacht werden. Emotionen sind hochgradig mit Kontext aufgeladen, der sowohl von verschiedenen geschichtlichen Spuren durchsetzt als auch von aktuellen Ereignissen und Phänomenen geprägt ist (vgl. ebd.: 6, 214). Emotionen sind für Ahmed damit nicht im Subjekt allein zu verorten, sondern bilden und formieren sich in der gesellschaftlichen Sphäre und anhand vielfältiger Situationen. Dem Subjekt erscheinen die Emotionen trotz der Vorgängigkeit emotionaler Settings, d.h. der geschichtlichen Aufladung von Emotionen über Narrative und ihrer gesellschaftlichen Formierung, jedoch individuell und unmittelbar zu sein (vgl. ebd.: 212). Daraus leiten sich zwei Analyseebenen ab. Zum einen ist eine kritisch-genealogische Arbeit nötig, die die Vorgeschichte der Emotionen aufdeckt, um dadurch die geschichtlich gewordenen Gefühlsarrangements in den Blick zu bekommen (vgl. ebd.: 214). Zum anderen muss diese Arbeit gleichzeitig mit einer kritisch-phänomenologischen Untersuchung einhergehen, die die Verstrickung der Subjekte in unfreiwillige emotionale Settings erläutert, die Emotionen dadurch entnormalisiert und eine Perspektive auf Möglichkeiten der Veränderung dieser Settings freigibt.

Emotionen zirkulieren nach Ahmed zwischen den Subjekten, Objekten und Strukturen. Bei dieser Zirkulation werden Emotionen wie Hass aufgeladen, indem sie mit geschichtlichen Narrativen versehen, mit Normen verbunden und mit Zeichen assoziiert werden (vgl. ebd.: 45; vgl. hierzu auch Slaby 2016: 283–286). Am Beispiel des Rassismus und dem daraus resultierenden Hass erläutert Ahmed ihre Theorie der Entstehung von Emotionen in gesellschaftlichen Kontaktzonen wie etwa in der öffentlichen Sphäre, in Beziehungen und Institutionen. In den geschichtlich herausgebildeten Gefühlsarrangements herrschen über tradierte Narrative und geschichtlich entstandene und weitergegebene Gefühlskulturen immer schon bestimmte historisch geprägte Formationen vor, wie z.B. ideologische Vorstellungen von einem als homogen imaginierten Volkskörper einer Nation, die zu einer Ablehnung von Migration und einer Legitimationsgrundlage für Hass führen. Die Wertung von Menschen als hassenswerte „Andere" wird durch die Aufladung einer Emotion in der gesellschaftlichen Zirkulationssphäre aufrechterhalten. Für die Erklärung, wie es zu dieser Aufladung kommt, ist Ahmeds These der Funktionsweise sogenannter affektiver Ökonomien entscheidend (vgl. Ahmed 2014: 45). Rechte Parteien und Gruppierungen laden die Figur des Fremden mit negativen Konnotationen auf (vgl. ebd.: 46). Anschließend wird der „Fremde" zum Feindbild erklärt. Sie heften dieses Feindbild nun Subjekten an, die sie als „Fremde" markieren. Dies gelingt, weil die Emotionen als Effekte im Austausch zwischen den Subjekten, Zeichen und Strukturen ihre Aufladung mit Gesellschaftlichkeit, also z.B. mit Machtverhältnissen (Normen, Rechten, Hierarchien), erfahren. Aus der ständigen Wiederholung eines vermeintlichen Zusammenhangs, bspw. das Bild einer Flutwelle in einen Zusammenhang mit Migration zu bringen, bildet sich so eine Grundlage, mit der eine Emotion der Angst vor den Anderen, die bis hin zu aktivem Hass reichen kann, angereichert wird. Die Emotionen erscheinen aber nicht als Effekte dieser gesellschaftlichen Aufladungen oder als historisch geworden, sondern als natürlich und selbstverständlich. Dadurch wird die Spur der Geschichte ihrer Gewordenheit unsichtbar, und dies führt zu einer Naturalisierung von Emotionen (vgl. ebd.: 46).[2] Die Angst vor den Fremden wird nicht als gesellschaftlich entstandene erkannt, sondern als Emotion angesehen, die, weil sie als „natürliche" dargestellt wird, als gerechtfertigt erscheint. Rechte Gruppierungen können im Rückgriff auf diese aufgeladenen emotionalen Settings Emotionen der Angst vor Fremden weiter aufladen.

Der Entstehungs- und Austragungsort von Emotionen sind Situationen, in denen es durch den Kontakt von Subjekten mit Subjekten und Subjekten mit den gesellschaftlichen Strukturen immer wieder zu den Aufladungen kommt. Ahmed führt als Beispiel für die Entstehung und die Weitergabe bestehender

2 Martha Nussbaum (2016) beispielsweise hält „[…] Abscheu, Neid sowie das Bedürfnis, andere zu erniedrigen […]" (ebd.: 14) für Emotionen, die in jeder Gesellschaftsform kulturunabhängig vorkommen.

Gefühlsarrangements über konkrete, alltägliche Situationen die Geschichte der Schwarzen Feministin Audre Lorde an. Lorde beschreibt, wie sie als Kind in der U-Bahn in New York erstmals rassistisch motivierten Hass erlebte. Lorde schildert, wie sie mit ihrer Mutter in der U-Bahn fährt. Neben Lorde sitzt eine weiße Frau. Diese weiße Frau war für das Kind Audre erkennbar angeekelt von etwas, was Lorde nach ihrer Erinnerung zwischen sich und der Frau vermutete. Sie fragte sich, ob da eine Kakerlake zwischen ihnen auf dem Sitz sei. Lorde konnte sich nicht erklären, warum die weiße Frau angewidert auf den Spalt zwischen sich und ihr blickte und den Mantel wegzog. Als die Frau weiterhin angewidert schaut, merkt sie, dass sie möglicherweise das Objekt ist, vor dem die Frau Abscheu empfindet. Obwohl Lorde in dieser Situation noch nicht klar versteht, wieso diese Frau ihr gegenüber Hass empfindet, wird hier das Kind erstmals in das Gefühlsarrangement des rassistischen Hasses sozialisiert und darüber zu dem Objekt einer Emotion, die es beginnt, mit sich selbst in Verbindung zu bringen (vgl. ebd.: 53).

Ahmed nennt diese Situationen „affective encounter" (ebd.: 52). Die von Rassismus betroffene Person wird zu einem Objekt des Hasses gemacht:

> The ‚doing' of hate is not simply ‚done' in the moment of its articulation. A chain of effects (which are at once affects) are in circulation. The circulation of objects of hate is not free. In this instance, bodies that are attributed as being hateful – as the origin of feelings of hate – are (temporarily) sealed in their skins. Such bodies assume the character of the negative. That transformation of this body into the body of the hated, in other words, leads to the enclosure or sealing of the other's body within a figure of hate. The white woman who moves away from Audre moves on, of course. Some bodies move precisely by sealing others as objects of hate. (Ebd.: 57)

Die Emotion Hass kommt damit einmal bei den Hassenden vor, deren Hass ein intentionales Gefühl der Feindlichkeit ist (vgl. Kolnai 2007: 102–104). Aber sie lädt dabei das gesellschaftliche Gewebe zwischen den Individuen mit Hass auf. Gleichsam werden dadurch Subjekte zu Objekten des Hasses gemacht, in denen sie in den mehrfach kodierten Situationen auf die Position des Anderen gesetzt werden, dem mit Emotionen des Hasses, Ekels und der Furcht begegnet wird. Das gesellschaftliche Gewebe bildet, wenn es von diesen Emotionen durchsetzt wird, ein beständiges unterschwelliges oder offensichtliches Klima des Hasses, in dem die von Rassismus potentiell betroffenen Personen jederzeit zu Objekten von Hass werden können. Die von diesem Hass betroffenen Gruppen und Personen verfügen hier nicht über die Emotion, sie geht nicht von ihnen aus. Sie sind trotzdem von der Emotion betroffen und werden durch diese in ihrer Wahrnehmung von Gefahr in öffentlichen Orten, bei verschiedensten Begegnungen und in vielfältigsten Situationen am Arbeitsplatz oder in Institutionen begleitet. Hiermit geht ein Gefühl von Ohnmächtigkeit einher. Sie sind der Emotion passiv und passivierend ausgesetzt. Dadurch wer-

den sie in ihrem Erleben und Wahrnehmen, in ihrer Verortung in den öffentlichen Räumen und Sphären der Teilhabe massiv eingeschränkt.

Für Ahmed sind Emotionen weder subjektiv noch objektiv, sondern bilden sich immer in und aus Situationen heraus, die eingebettet sind in kollektive Gefühlsarrangements. Emotionen werden nicht allein vom Subjekt aus entfaltet, sondern ein Subjekt kann in Situationen auch zum Objekt von bestehenden Gefühlsarrangements werden. Zwar sind es die Subjekte, die Gefühle auf eine bestimmte Art erleben. Aber sie sind nicht die Ursache der Gefühle, ihr „Wie" des Erlebens reicht nicht aus, um zu verstehen, wie Emotionen im kollektiven „Dazwischen" operieren und mit den Machtverhältnissen verbunden sind. Das Aufeinandertreffen von Subjekten mit ihren Einstellungen und Körpern lädt in den Situationen die Gefühlsarrangements immer wieder auf. Möglich ist dies über die dahinterliegenden kulturellen Geschichten, in denen bereits Deutungen und Interpretationen für die Situationen vorliegen. Diese Deutungen erweitern und verändern sich, reichern sich mit Bedeutungen an, werden dann aber in den Situationen an Subjekten und Gruppen ausgespielt, die zu den Objekten in den diskriminierenden Gefühlsarrangements werden.

3. Ohnmacht und weibliches Körperbewusstsein

In ihrem berühmten Aufsatz aus dem Jahr 1980 „Werfen wie ein Mädchen" zeigt Iris Marion Young (2020), dass Frauen in einer sexistisch-patriarchalen Gesellschaft, ein spezifisch weibliches Körperbewusstsein ausbilden (vgl. ebd.: 40). Obwohl dieser Essay über 40 Jahre alt ist, hilft er den Zusammenhang von individuell erfahrenen Ohnmachtsgefühlen mit gesellschaftlich patriarchalen Strukturen freizulegen. Mit Hilfe von Youngs Analyse wird so sichtbar, wie Frauen und Mädchen über ihr Verhältnis von Körper und Welt Gefühle der Ohnmacht erleben, was entmächtigende Effekte für die Handlungsfähigkeit zeitigt. Dadurch liefert sie Einsichten, die verstehen helfen, wie Ohnmachtsgefühle von den Subjekten (unbewusst) verkörpert werden.

Es geht Young darum, dass die Verortung des Subjekts über den Körper konstitutiv für die Selbst- und Weltverhältnisse ist und dass es die gesellschaftliche Situation in einer patriarchal-sexistischen Gesellschaft ist, die ein weibliches Körperbewusstsein hervorbringt (vgl. ebd.: 39).[3] Young macht sehr

3 Young erklärt, dass sich dieses Körperbewusstsein nicht bei allen Frauen finden muss, einige „aus Zufall oder Glück" (Young 2020: 40) diesem entkämen, aber dennoch strukturell unter den Bedingungen einer partriarchal-sexistischen Gesellschaft das Leben aller Frauen bestimmen (vgl. ebd.: 11). Frauen stehen damit ob unbewusst affirmativ oder bewusst widerständig in einem Verhältnis zu diesen Strukturen. Weiterführend zu Überlegungen, wie Frauen sich als Kollektiv verste-

deutlich, dass sie keine weibliche (biologische) Essenz annimmt, die für die Ausbildung des weiblichen Körperbewusstseins die Grundlage bildet (vgl. ebd.: 10f.). Das Geschlecht, obwohl es durch die gesellschaftlichen Bedingungen konstruiert und damit kontingent ist, wird fortlaufend über Sozialisation geprägt, wodurch geschlechtsspezifische Weisen des Weltbezugs entstehen. Diese begrenzen und ermöglichen, wie Körper ihren Raum, ihre Möglichkeiten und ihr Handeln in der Welt gestalten und wahrnehmen. Was kennzeichnet das weibliche Körperbewusstsein als Erfahrung von und Gestaltung in der Welt bei Young?

Simone de Beauvoirs These über die Situation von Frauen in der patriarchalen Gesellschaft wird von Young um eine phänomenologische Analyse der Verkörperung weiblich attribuierter Verhaltensweisen ergänzt, so dass zum Schluss dieser Analyse der Körper und seine Formierung unter Unterdrückungsverhältnissen als wichtiger Ort möglicher Veränderung erkennbar wird. Dies unternimmt Young auch, damit Beauvoirs These, dass Frauen unter patriarchalen Bedingungen in einem Widerspruch leben, um die Erkenntnisebene der Verhaftung in und über Körper in diesen Verhältnissen erweitert wird. Der Widerspruch besteht darin, dass Frauen einerseits autonome Subjekte seien und an einer allgemeinen Idee des Menschseins partizipieren sollen, während sie gleichzeitig in der realen gesellschaftlichen Situation unter patriarchalen Bedingungen zum „Anderen“ dieser Ordnung gemacht und als stärker von natürlichen Notwendigkeiten durch ihr Frauseins bestimmt erscheinen, wodurch sie letztlich nicht die volle autonome Subjektivität erlangen könnten (vgl. ebd.: 16f.).

Young erläutert mit kritischem Bezug auf verschiedene psychologisch-phänomenologische Untersuchungen zu Unterschieden in der Bewegung von Frauen und Männern bzw. Mädchen und Jungen, dass die festgestellten Unterschiede von den Theorien zumeist essentialistisch und biologisch begründet werden. Mit Maurice Merleau-Ponty schlägt Young eine Neubetrachtung dieser Analysen vor, die mit Rückbezug auf Beauvoirs These von der kulturellen Verfertigung von Geschlecht mit den darin beinhalteten widersprüchlichen Anforderungen an das Leben und die Gestaltung des Lebens, eine andere Perspektive und Begründung des Unterschieds in Sicht rückt. Es ist nach Merleau-Ponty die „alltägliche, zweckgerichtete Orientierung des Körpers als ganzen […], die die Beziehung des Subjekts zu seiner Welt zuallererst bestimmt“ (ebd.: 14). Am Beispiel des Werfens und auch weitergehend sportlicher Betätigung an sich ergebe sich das Bild, dass Frauen oftmals ihre Möglichkeiten der Bewegung und damit den Einsatz und die Entfaltungspotentiale ihres Körpers nicht so ausschöpfen, wie sie dies könnten.

hen können, ohne hier von einer weiblichen Essenz auszugehen, finden sich in dem berühmten Aufsatz von Young (1994): „Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective“ (ebd.: insbesondere 724 ff.).

Young stellt die These auf, dass Frauen durch ihre Sozialisation in einem gespaltenen Verhältnis zu ihrem Körper stehen. Sie betrachten sich und ihren Körper aus einer doppelten Perspektive. Im Selbstbezug, so Young, werde der Körper zugleich als Ding und als Fähigkeit erlebt (vgl. ebd.: 24). Dies bringt eine hohe widersprüchliche Spannung in die Art und Weise, wie Frauen auf die Welt und ihr Leben hin ihre Möglichkeiten entwerfen (vgl. ebd.: 28). Die Spannung bringe eine „gehemmte[n] Intentionalität" (ebd.: 27) hervor, in der das Subjekt bei jeder Aufgabe, die mit dem Körper zweckgerichtet erledigt werden soll, zwischen einem „Ich kann" und „Ich kann nicht" (vgl. ebd.: 28) changiert. Young resümiert:

> Alle genannten Faktoren tragen gemeinsam dazu bei, in vielen Frauen ein mehr oder weniger stark ausgeprägtes Gefühl der Unfähigkeit, der Frustration und der Gehemmtheit hervorzubringen. Stärker als Männer unterschätzen wir unsere körperlichen Fähigkeiten. Wir haben bereits – meist fälschlicherweise – im Vorhinein entschieden, dass eine Aufgabe über unsere Kräfte geht, und bringen so nicht unsere gesamte Kraft zum Einsatz. Auf eine so halbherzige Weise können wir den gestellten Aufgaben natürlich nicht gerecht werden, sind frustriert und erfüllen so unsere eigenen Befürchtungen. (Ebd.: 23)

Es entsteht hier demnach aus der widersprüchlichen Erfahrung ein weibliches Körperbewusstsein, dass in der Spannung der „gehemmten Intentionalität" sich in die Welt entwirft, auf sie bezieht, die eigenen Möglichkeiten einschätzt und beurteilt. Diese Erfahrung ist in hohem Maße ambivalent, weil sie neben der Möglichkeit und dem Anspruch, ein autonomes Subjekt zu sein, ständig die Unmöglichkeit antizipiert, dieses Ziel aufgrund der widersprüchlichen Positionierung und damit einhergehenden Erfahrung überhaupt leben zu können. Wie Young schreibt, würden Frauen ein „ausgeprägtes Gefühl der Unfähigkeit, der Frustration und der Gehemmtheit" (ebd.) bezogen auf ihren Körper und ihre damit verbundenen Fähigkeiten entwickeln. Dies sind also Ohnmachtsgefühle, die sich aufgrund der Positionierung und Eingelassenheit des Körpers in gesellschaftliche Verhältnisse einstellen. Die alltägliche Situierung über den Körper und die Einschätzung seiner Möglichkeiten trägt so dazu bei, dass die Ohnmacht sich als Emotion über die Bewegungen und Orientierungen im gesellschaftlichen Raum unbemerkt in den Körper einschreibt. Die Situierung in einem patriarchal-sexistischen Rahmen legt damit die Bedingungen für die Hervorbringung der Emotion Ohnmacht, die, wenn erstmal entstanden, nicht mehr einfach auf die Ursache in den gesellschaftlichen Bedingungen rückzuführen ist. Vom Standpunkt des Subjekts dieser Ohnmacht kann diese als eine individuelle Unfähigkeit erfahren werden, weil der Anspruch der Autonomie des Subjekts nicht mit der Positionierung im gesellschaftlichen Raum erreicht werden kann. Wie bei Ahmed dargestellt, laden sich diese Gefühlsarrangements situativ in einem Zusammenspiel von Körpern, die in einem sozialen Raum interagieren und den dabei sich bildenden Einstellungen der Subjekte auf, eine Aufladung, die schließlich Vorbedingungen für weitere Subjekte legt,

die in diesen Arrangements ihre Emotionen und Positionierungen herausbilden.

Young stellt abschließend heraus, dass Frauen weitergehend ein Gefühl der Verletzbarkeit und der Unzulänglichkeit ausbilden, insgesamt weniger frei sind und sich die Welt weniger umfassend zu eigen machen können. Die potentielle Möglichkeit, das Ziel von Gewalt zu werden, von körperlichen Übergriffen bis hin zur Vergewaltigung, von alltäglichen Erniedrigungen und Diskriminierungen, führt dazu, dass Frauen in hohem Maße ein Bedürfnis nach (Selbst-)Schutz ausbilden, was ihre Bewegungsfreiheit und damit ihre Möglichkeit, frei zu sein, noch weitgehender einschränken kann (vgl. ebd.: 44).

4. Genealogische Aufsprengungen gewordener Gefühle von Ohnmacht und Angst

Im Sinne einer gesellschaftskritisch-historisierenden Phänomenologie dieser Emotionen der Ohnmacht unter feministisch-antirassistischer Perspektive sind die Thesen und Analysen von Elsa Dorlin (2020) in ihrem Buch *Selbstverteidigung – Eine Philosophie der Gewalt* aufschlussreich. Sie bringt verschiedene Spuren eines „Lebens in der Defensive" (ebd.: 229) zum Vorschein, dass eine „beispiellose emotionale Unterwerfung der Körper" (ebd.) von marginalisierten und diskriminierten Gruppen zeigt, wie etwa Frauen oder Menschen, die von Rassismus betroffen sind. Anhand eines Zusammentragens verschiedener historischer Konstellationen, die von den Suffragetten, über die Black-Panther-Bewegung und die feministische Aneignung von Kampfkunsttechniken für die körperliche Selbstverteidigung reichen, zeichnet sie eine andere Geschichte der Selbstverteidigung, die nicht die staatlich monopolisierten Formen der Selbstverteidigung oder die Residuen von Selbstverteidigung an rechtlich kodifizierten Notwehrparagraphen abliest, sondern von einem bisher unbeachteten Leben (oder Überleben) aus der Defensive heraus zeugt. Ihr Ziel ist eine Genealogie vergessener und verborgener Selbstverteidigungskonstellationen vorzunehmen, um hieran eine Phänomenologie der Gewalt sichtbar zu machen:

> Für manche endet mit anderen Worten die Frage der Verteidigung nicht, wenn der markanteste Moment der politischen Mobilisierung vorüber ist, sondern sie gehört zu einer kontinuierlich erlebten Erfahrung, einer Phänomenologie der Gewalt. Dieser feministische Ansatz erfasst anhand des Rasters der Machtverhältnisse das, was traditionell als jenseits oder außerhalb der Politik angesehen wird. Indem ich diese Verschiebung vornehme, möchte ich nicht auf der Ebene der bestehenden politischen Subjekte arbeiten, sondern auf der Ebene der Politisierung der Subjektivitäten: im Alltag, in der Intimität der sich in uns befindenden Affekte der Wut, in der

> Einsamkeit erlebter Erfahrungen der Gewalt, gegen die man eine ständige Selbstverteidigung betreibt, ohne dass diese als solche auftritt. (Ebd.: 22)

Dorlin beleuchtet historische Konstellationen einer solchen verborgenen Geschichte der Selbstverteidigung. Zum einen müssen anhand geschichtlicher Tiefengrabungen zerstreute und bisher unbeachtete Materialien geborgen werden, deren verdichtete Darstellung die Geschichte der Bewegungen dieser Selbstverteidigung aus dem Verborgenen dokumentiert. Zum anderen nimmt Dorlin sich zusätzlich zu historischen Materialien und Quellen aber auch anderer Ausdrucksformen einer noch weniger sichtbaren Selbstverteidigung an. Sie untersucht z.B. künstlerische Verarbeitungen der Erfahrungen, die von dem Leben in der Defensive zeugen. Künstlerische Verarbeitungen wie Literatur können gerade nicht artikulierten und schwer artikulierbaren Erfahrungen zur Sichtbarkeit verhelfen. Sie können dadurch die minimalen alltäglichen Überlebensstrategien als Selbstverteidigung aufweisen. Die permanente und andauernde Gewalt schreibt sich über diese alltägliche Erfahrung in das Selbstverhältnis der Subjekte ein.

Einen solchen Konstellationsstrang, der für die Frage nach der geschichtlichen Spur der Ohnmacht in der weiblichen Subjektivität erhellend ist, führt Dorlin anhand des Romans von Helen Zahavi *Schmutziges Wochenende* aus. Sie legt an diesem eine „Ethik der Ohnmacht“ und ein Konzept des „Negative Care“ frei, das seine Basis nicht in Fürsorge, sondern in Gewalterfahrungen und dem Versuch der Vermeidung dieser hat. Die These Dorlins anhand dieses Romans und besonders der Hauptfigur Bella ist, dass die alltägliche sexualisierte Gewalt zu einer Derealisierung dieser allgegenwärtigen Bedrohung im Alltag führt (vgl. ebd.: 210). Frauen leben potentiell mit der andauernden Gefahr, zum Opfer von Belästigungen und Vergewaltigung zu werden. Die Hauptfigur des Romans, Bella, wird mehrfach Opfer von sexualisierter Gewalt, die von sexuellen Belästigungen auf der Straße bis hin zu Vergewaltigung geht. Jedoch können diese Gewalterfahrungen nicht mit den Ansprüchen einer handlungsfähigen Person und damit den Ansprüchen des Alltags zusammengebracht werden. Dies bringt Strategien der Verdrängung hervor, mit denen die betroffenen Frauen versuchen, diese ständige Gefahr und die erlebten Gewalterfahrungen zu verleugnen und umfangreiche Vermeidungsstrategien anzuwenden, die nötig sind, um sich selber als weiterhin handlungsfähig zu begreifen (vgl. ebd.: 211). Dazu werden die eigenen Empfindungen und Gefühle überspielt, die Gefahr wird heruntergespielt und/oder in eine Selbstbeschuldigung umgewandelt und individualisiert (vgl. ebd.). Frauen entwickeln ein Repertoire an Vermeidungsverhalten, was Dorlin jedoch als Selbstverteidigung deutet:

> Die Selbstverteidigungstechniken, die Bella tagtäglich betrieb, waren gerade deshalb so wirksam, weil sie ihr erlaubten, sich von der Gewalt nicht vollständig erdrücken zu lassen. Vermeidung, Leugnung, Tricks, Worte, Argumente, Erklärun-

> gen, Lächeln, Blicke, Gesten, Flucht, Ausweichmanöver sind Techniken eines ‚wirklichen Kampfs', die nicht als solche erkannt werden. (Ebd.: 214)

Für Dorlin vollzieht die Protagonistin Bella in dem Roman einen folgenreichen Wandel ihrer bisherigen Subjektivität, die aus dem Leben in der Defensive erwuchs. Sie entscheidet sich, an einem Wochenende selber die an ihr begangenen Taten zu rächen und die Beute-Logik umzukehren. Diese Umkehr ist aber, so Dorlin, keine grundlegende Veränderung der Verhältnisse – noch nicht – sondern zunächst die Sichtbarmachung einer anderen Perspektive. Die Männer, die Täter, die Angreifer, Belästiger und Vergewaltiger sind, sollen wissen, wie es ist, gejagt zu werden und die Beute zu sein (vgl. ebd.: 218). Bella bringt sie in dem Roman auf brutale Weise um, um ihnen im Moment des Todes die kurze Erkenntnis einzuflößen: „Von nun an jagt die Beute" (ebd.: 218).

Mit Bellas Geschichte kann Dorlin eine Facette einer anderen Geschichte der Ethik genealogisch bergen, um daran eine Erfahrungsdimension von Ohnmacht auszumachen. Es geht hier nach Dorlin um eine Form der „dirty care" oder „negative care" (beides ebd.: 221). Es entstehe aus diesen Verhältnissen keine Ethik der Fürsorge, in der Liebe, Mitempfinden und Vertrauen im Vordergrund stehen, sondern eine andere Seite der Care-Ethik kommt zutage:

> Die erlittene Gewalt erzeugt eine negative kognitive und emotionale Haltung, die die Personen, die sie erfahren, dazu bewegt, ständig auf der Hut zu sein, auf die Welt und die anderen zu hören; in einer kräftezehrenden, ‚grundsätzlichen Angst' zu leben und die Gewalt zu leugnen, herunterzuspielen, zu entschärfen, einzustecken, zu reduzieren oder zu vermeiden, und sich in Sicherheit zu bringen, sich zu schützen und zu verteidigen. (Ebd.: 221f.)

Die Personen, die in der ständigen Bedrohung der Gewalt der Herrschenden leben, müssen lernen, ihre Emotionen von Angst, Ohnmacht, Wut nicht wahrzunehmen und sie nicht als Anlass zu Gegenhandlungen zu nehmen. Statt sich gegen die Gewalt wehren zu können, bilden die Beherrschten umfassende Wissensbestände über die Herrschenden und ihr Verhalten sowie Wahrnehmungsweisen heraus, die das Verhalten anhand verschiedenster Zeichen frühzeitig erkennen. Negative Care nennt Dorlin diese Seite einer Care-Ethik, weil sie eine Ethik der Ohnmacht sei. Dabei hat diese Ohnmacht zwei Seiten, weil sie gerade durch das Wissen und Betrachten aller Handlungsweisen der herrschenden Personen dieser derart viel Aufmerksamkeit zukommen lassen muss, dass für die Ausbildung einer selbstbestimmteren Handlungsfähigkeit kein Raum bleibt (vgl. ebd.: 224).

Der Roman ist eine fiktive Erzählung. Indem Dorlin diese in ihrem Buch für eine Phänomenologie der Gewalt und eine andere Geschichte der Selbstverteidigung aufnimmt, kann dem*der Leser*in diese Art der Subjektivierung in Gewaltverhältnissen zum Skandal werden.[4] Die pointierte Analyse von Bel-

4 Die geschichtlich pointierten Darstellungen und Bögen sind in Dorlins Buch in diesem Sinne im Modus einer Genealogie angelegt, die eine Kritik der eigenen

las Handeln, das die patriarchal-sexistischen Machtverhältnisse spiegelt und umkehrt, legt die Sicht auf den Skandal frei, der darin besteht, dass diese Verhältnisse für Frauen ein Leben in ständiger Anspannung bis hin zu Verdrängung und Ohnmacht bedeuten.

5. Ausblick

Wie kann dieser Ohnmacht etwas entgegengesetzt werden? Ich möchte zuletzt ein Beispiel aus der Praxis anbringen, das die Bedeutung widerständiger Gegenpraktiken für eine Veränderung entmächtigender Gefühlsarrangements freilegt. Monique Scheer streicht die Bedeutung „widerständige(r) Emotionspraktiken" (Scheer 2016: 36) heraus (vgl. auch ebd.: 26f. und 35f.). Diese können gegen aufoktroyierte Emotionspraktiken, wie sie hier über Hellers und Ahmeds Ansätze erläutert wurden, in Anschlag gebracht werden. Obwohl die oben beschriebenen Ohnmachtsgefühle aus der gesellschaftlichen Situation resultieren, in der sie strukturell durch die andauernde (potentielle) Möglichkeit, Gewalt zu erfahren, ausgelöst werden, ist dies für die Einzelnen, die diese Emotionen haben, nicht immer einsehbar. Es wird kein Wissen vermittelt, wie mit diesen negativ-passivierenden Emotionen umzugehen ist, sogar ihr Auslöser in den gesellschaftlich diskriminierenden Bedingungen wird immer wieder verschleiert. Ähnlich wie Emotionen erlernt und in sozialen Praktiken und Interaktionen am Leben erhalten werden, können sie aber auch wiederum verändert, verlernt und transformiert werden.

Feministische und anti-rassistische[5] Selbstbehauptungs- und Selbstverteidigungspraktiken sind aus aktiven Kämpfen gegen rassistische und patriarchale Strukturen entstanden. Feministische Selbstbehauptungs- und Selbstverteidigungspraktiken bspw. entstanden in den 70er Jahren aus der Auseinandersetzung der Frauenbewegung mit sexualisierter Gewalt gegen Frauen und Mädchen. In der feministischen Selbstverteidigung wird eine Analyse der spezifischen Sozialisation von Frauen und Mädchen in patriarchal-sexistischen Gesellschaftsformen sowie jegliche Form sexualisierter Gewalt in den Selbstverteidigungskursen umfangreich besprochen und sozialkritisch beleuchtet (vgl. Graff 1987). Mit Dorlin wurde oben beschrieben, dass Frauen ein umfassendes Vermeidungsverhalten erwerben und dass es vermeidende und selbst-

Subjektwerdung ermöglicht (vgl. dazu Saar 2003: 172–177). Die genealogische Autorin will absichtlich durch ihre Erzählung provozieren, so dass die „eigene Gewordenheit zum Skandal wird" (ebd.: 177).

5 Myisha Cherry (2021) macht diese Gegenwehr über eine zu kultivierende Wut im Sinne Audre Lordes in ihrem Buch *The Case for Rage – Why Anger ist Essential to Anti-Racist Struggle* besonders für antirassistische Kämpfe deutlich.

entmächtigende Verhaltensweisen gibt, die das Leben in der Defensive bestimmen, die eine Verdrängung der ständigen Gewalt beinhalten (vgl. Dorlin 2020: 222). Bei der feministischen Selbstbehauptung und Selbstverteidigung wird es wichtig, dieses Verhalten bei sich selber allmählich zu erkennen und ihm kritisch zu begegnen, d.h. dieses aufoktroyierte Fühlen nicht länger hinzunehmen. Selbstverteidigung besteht neben dem Erlernen von körperlichen Techniken vor allem darin, gegen eine unfreiwillige Positionierung eine eigene Haltung aktiver Selbstbehauptung zu entwickeln. Strategien sind hier beispielweise auch über eine bewusste Re-Situierung des Körpers zu erfahren. Sich in Alltagssituationen selber zu behaupten, kann bedeuten, bewusst eine starke Körperhaltung einzunehmen, starken Augenkontakt zu halten statt mit dem Blick auszuweichen, mit lauter Stimme zu sprechen und gegen unsere Gefühle von Angst bewusst eine Haltung des Muts und der Entschlossenheit zu setzen (vgl. Graff 1995: 82–93). Damit kann Situationen, in denen Subjekte zu Objekten eines entmächtigenden Gefühlsarrangements werden, mit einer neuen Haltung des Muts und der Wut begegnet werden. Subjekte können durch das Üben dieser Praktiken, in den entmächtigenden Situationen widerständig werden.

Die intensive Auseinandersetzung mit der Emotion der Ohnmacht und ihr Zurückführen auf den gesellschaftlichen Zustand der Unterdrückung und Ungerechtigkeit ist nach wie vor durch kollektive Kämpfe gegen die patriarchal-rassistischen Strukturen zu erstreiten. Damit kann der Vereinzelung, in die einen Emotionen der Ohnmacht bringen, begegnet werden. Oftmals gibt es sogar bereits widerständige Emotionspraktiken. Die Theorie kann die Gemachtheit und Gewordenheit von Emotionen aufzeigen, kann die Entstehung und Aufrechterhaltung ungerechter Verhältnisse kritisch durchleuchten. Verändert werden diese Gefühlsarrangements aber durch die Subjekte, die sich entschließen, dass diese Emotionen keine Normalität sind, die aufgrund einer gesellschaftlichen Positionierung auszuhalten sind.

Wenn die Ohnmacht aus Unterdrückungsverhältnissen wie hier vorgeschlagen gesellschaftskritisch erschlossen wird, dann kann es zu den von Garcés anvisierten gemeinsamen Welterfahrungen kommen. Sobald die Erfahrungen von Ohnmacht und Unvermögen zur Artikulation kommen und ins Verhältnis zu den strukturellen Bedingungen derzeitiger Machtverhältnisse gesetzt werden, liegt hier die Chance für gemeinsames politisches Handeln. Feministische Kämpfe bestanden immer auch darin, Räume und Orte zu schaffen, in denen diese Ohnmachtsgefühle geteilt, systematisch aus den Gesprächen und Analysen heraus mit den Unterdrückungsstrukturen in Verbindung gebracht und schließlich neue kollaborative Formen politischen Handelns gefunden wurden, um die Verhältnisse zu verändern.[6]

6 Judith Butler (2018) zeigt in *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, wie aus unterschiedlichen feministischen und anti-rassistischen Kämpfen heraus, unter und aus prekären Bedingungen in unterdrückenden Herrschaftsverhältnissen neue kollektive politische Handlungsformen entstehen. Es

Literatur

Ahmed, Sara (2014): The Cultural Politics of Emotions. Edinburgh: Edinburgh University Press.
Arendt, Hannah (2003): Vita Activa oder Vom tätigen Leben. München/Zürich: Piper.
Arruzza, Cinzia/Bhattacharya, Tithi/Fraser, Nancy (2019): Feminismus für die 99 % – Ein Manifest. Berlin: Matthes und Seitz.
Butler, Judith (2018): Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung. Berlin: Suhrkamp.
Butler, Judith (2001): Psyche der Macht – Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
Cherry, Myisha (2021): The Case for Rage – Why Anger is Essential for Anti-Racist Struggle. Oxford/New York: Oxford University Press.
Dorlin, Elsa (2020): Selbstverteidigung – Ein Philosophie der Gewalt. Berlin: Suhrkamp.
Foucault, Michel (1992): Was ist Kritik?. Berlin: Merve.
Fromm, Erich (1937): Zum Gefühl der Ohnmacht. In: Zeitschrift für Sozialforschung 6, 1, S. 95-118.
Garcés, Marina (2006): Die Kritik verkörpern. Einige Thesen. Einige Beispiele. In: transversal 08/06: critique kritik crítica, Wien/Linz: eipcp, https://transversal.at/transversal/0806/garces/de [Zugriff: 10.08.2022].
Graff, Sunny (1995): Mit mir nicht! – Selbstbehauptung und Selbstverteidigung im Alltag. Berlin: Orlanda Verlag.
Graff, Sunny/Bar On, Bat-Ami/Chalfie, Deborah (1987): Unser Leben befreien – Eine feministische Analyse zur Verhinderung von Vergewaltigung. Frankfurt/M.: Frauen in Bewegung.
Heller, Agnes (1981): Theorie der Gefühle. Hamburg: VSA-Verlag.
Kolnai, Aurel (2007): Versuch über den Hass. In: Kolnai, Aurel: Ekel, Hochmut Hass – Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 100-142.
Nussbaum, Martha (2016): Politische Emotionen – Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist. Berlin: Suhrkamp.
Saar, Martin (2003): Genealogie und Subjektivität. In: Honneth, Axel/Saar, Martin (Hrsg.): Michel Foucault– Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault Konferenz 2001. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 157-177.
Scheer, Monique (2016): Emotionspraktiken. Wie man über das Tun an die Gefühle herankommt. In: Beitl, Matthias/Schneider, Ingo (Hrsg.): Emotional Turn?! Europäisch ethnologische Zugänge zu Gefühlen & Gefühlswelten. Wien: Verein für Volkskunde, S. 15-36.
Slaby, Jan (2016): Die Kraft des Zorns – Sara Ahmeds aktivistische Post-Phänomenologie. In: Marcinski, Isabella/Landweer, Hilge (Hrsg.): Dem Erleben auf der Spur. Feminismus und die Philosophie des Leibes, Bielefeld: Transcript, S. 279-301.

---

wird dadurch sichtbar, wie neue Weisen politischen Handelns und das Ausprobieren neuer Formen gemeinsamer Lebenszusammenhänge sich trotz massiver Unterdrückung herausbilden.

Young, Iris Marion (1994): Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective. In: Signs 19, 3, S. 713-738.
Young, Iris Marion (2020): Werfen wie ein Mädchen – Eine Phänomenologie weiblichen Körperverhaltens, weiblicher Motilität und Räumlichkeit. In: Young, Iris Marion: Werfen wie ein Mädchen – Ein Essay über weibliches Körperbewusstsein. Stuttgart: Reclam. S. 7-46.
Walzer, Michael (1999): Leidenschaft und Politik. In: Walzer, Michael.: Vernunft, Politik und Leidenschaft – Defizite liberaler Theorie. Frankfurt/M.: Fischer, S. 66-94.

Performing Practiced Vulnerabilities. Eine performative Autoethnographie und ihre Folgen

Joschka Köck

1. Einleitung

Was mich zur Einreichung dieses Beitrags bei der Konferenz „Apart – Together – Becoming With! Gesellschaftskritische Geschlechterforschung als Beitrag zu einer Allianz für die Zukunft“ bewegt hat, war, dass obwohl akademische Feminist:innen viel über die Hierarchien zwischen Geist und Körper schreiben, diese theoretische Reflexion selten den Weg in die eigene wissenschaftliche bzw. Lebens-Praxis findet. Wie oft schaffen wir wirklich Wissen mit dem Körper, und wie oft diskutieren wir es über Körper? Wie oft führen wir unsere wissenschaftlichen Erkenntnisse wirklich auf? Wie geschieht Verbindung und becoming-with ganz körperlich? Wie bringt diese Art von Wissen Herrschaft in die Krise und leitet Transformationen ein? Wie ist unsere Wissenschaft (körperlich) in sozialen Bewegungen verankert?

In meiner Promotionsforschung beschäftige ich mich mit Beiträgen des Theaters der Unterdrückten zur sozial-ökologischen Transformation bzw. zur Bewältigung der multiplen Klimagerechtigkeitskrisen. Meine These ist, dass das „Sich-Öffnen“ und „Sich-verwundbar-Machen“ sowohl eine zentrale Verarbeitungs- bzw. Reflexionsmöglichkeit als auch eine zentrale Befreiungsstrategie ist. „Practiced Vulnerability“ nennt das die Autoethnographin Tami Spry (2016: 30, 98). In post- und dekolonialer, feministischer, performativer Autoethnographie (nach Tami Spry) verweben sich thematische und empirische Forschung, Methodenreflexion und dekolonial-feministische Wissenschaftstheorie mit politischer Praxis und dem eigenen konkreten *In-der-Welt-Sein*. „Practiced Vulnerability“ bedeutet im Kontext wissenschaftlicher Forschung, immer in einem „epistemic discomfort“ (ebd.: 30) mit der eigenen Arbeit zu bleiben und mit dem Herzen zu spüren und auf es zu hören, inwiefern diese wahr ist und auf persönlicher, professioneller und politischer Ebene in Verbindung mit der Arbeit anderer steht. Wir brauchen eine wissenschaftliche Praxis, die wir spüren und atmen können, die uns materiell verantwortlich für unsere Beziehungen mit unseren Mit-Wesen macht (ebd.: 98).

Dabei sind sozial-ökologische Themen und Ökologien als lebende Systeme und Handelnde nicht wegzudenken und schon gar nicht objektifizierbar. Das Selbst als Mit-Wesen zu beforschen geht nur als „Thinking-Feeling with the Earth“ (Escobar 2020, *sentipensar con la tierra*). Mir ging es also mit meinem Beitrag auf der Konferenz darum, in meinem *In-der-Welt-Mit-Sein* Intersektionales und Verbindendes, queere (Öko-)Feminismen und dekoloniale Praxen, aber auch Komplexitäten und Räume der Unsicherheit herauszuarbeiten.

Für diese Konferenz bzw. diesen Sammelband zur kritischen Geschlechterforschung erachte ich diese Prämissen guter wissenschaftlicher Praxis als zentral. Sei es, weil sie uns Forschende als denk-fühlende Wesen (*sentipensantes*) in den Mittelpunkt feministischer Forschung rücken. Oder sei es, weil ein wissenschaftliches Paradigma, das sowohl das Mit-Sein mit nicht-menschlichen Wesen als auch die eigene Verletzlichkeit, Gefühle und Verantwortung für Beziehungen in den Vordergrund rückt, im Sinne feministischer Standpunkttheorie zu einer stärkeren Objektivität führt.

In diesem Beitrag nehme ich einen reflektierenden Standpunkt vor allem deswegen ein, weil die Mittel einer körperlich verorteten Praxis – wie das Aufführen im Rahmen einer Online-Konferenz – stark begrenzt waren und der Beitrag in vielerlei Hinsicht nur eine Annäherung an die wirkliche Erfahrung sein konnte, vielleicht mehr, als das bei konventionelleren wissenschaftlichen Präsentationen der Fall ist.

Immer wieder werde ich aber längere Passagen aus meinem Skript einfließen lassen, um eine konkrete Vorstellung davon entstehen zu lassen, was bei der Konferenz tatsächlich geschah. Wichtig zu erwähnen ist, dass diese nicht vollständig sind und in der Performance noch viel mehr passierte.

Die performative Autoethnographie bei der Konferenz hatte drei Teile, die sich auch in diesem Beitrag widerspiegeln: Erstens, eine performative und praktische Auseinandersetzung mit der Rolle von Körpern in feministischer Wissenschaft. Zweitens, eine Selbstpositionierung von mir als männlichem Forscher bei einer feministischen Konferenz. Und drittens, als Hauptteil, eine Performance zu ökologischen Themen basierend auf meiner Promotionsforschung. Abschließend reflektiere ich die Performance.

2. Die Performance

I. Akt: Über die Rolle von Körpern in der Wissenschaft

Da die Performance bei einer Online-Konferenz stattfand, stellte sich natürlich die Frage nach der Form. Als partizipativer Theatermacher ist es mir wichtig,

dass Aufführungen immer mit Beteiligung und in Zusammenspiel mit dem Publikum entstehen, deswegen eröffnete ich den ersten Teil mit Körperübungen, die die Teilnehmenden und ich gemeinsam im Online-Raum durchführten. Darüber hinaus filmte ich mit einer mobilen Webcam unterschiedliche Teile meines Körpers ab, um die Hierarchie zwischen Körper und Geist auch performativ aufzubrechen.

Die Performance begann also mit einer kurzen Übung mit den Teilnehmenden: Sie waren eingeladen, andere Körperteile als ihren Kopf vor den Bildschirm zu halten:

> Nun, jetzt sitzen wir also wieder vor unseren Bildschirmen bei dieser Konferenz, und es sitzen sich ganz viele Wissenschaftler:innen, Denker:innen mit ihren Köpfen gegenüber. Aber wo sind unsere Körper? In unserer feministischen Wissenschaft, bei dieser Konferenz, in unserem Alltag? Trägt „der Rest“ einfach nur unseren Kopf herum? Kommt, wir üben das mal. Wir können uns zwar nicht berühren oder in einem richtigen Kreis sitzen, aber wir können experimentieren damit, uns andere Teile von uns gegenseitig mit der Kamera zu präsentieren, unterschiedliche Seiten und Teile von uns zu zeigen! … (kurze Pause) Schaut dabei auch, was euch die anderen von sich zeigen… (kurze Pause) Nur weil unser Mund nicht in die Kamera zeigt, können wir natürlich trotzdem sprechen und Geräusche machen, die ausdrücken, wie es uns gerade geht … (kurze Pause) und Atmen nicht vergessen ...[1]

Es sind koloniale und patriarchale Hierarchien, die hier wirken: zwischen Kopf und Körper, zwischen Ratio und „anderen Gliedern“, einer untergeordneten Masse. Die Theaterbewegung COMPA hat das Laboratorium, die Workshoppraxis, aber auch das theoretische Konzept der „Dekolonisierung des Körpers“ geprägt, bei der diese Hierarchie auf dem Weg hin zu befreiten Körpern bearbeitet werden soll (Guthmann et al. 2015; COMPA 2019). Die bolivianische Theaterbewegung geht davon aus, dass die Kolonisierung der Körper ihren Ursprung in der Kolonisierung in den Amerikas durch die Europäer:innen ab dem 16. Jahrhundert hat. (COMPA 2019: 201). Der Körper als „größte soziale (menschliche) Dimension“ ist „das erste Territorium des Widerstands und der pädagogisch-künstlerischen Intervention für einen politischen Wandel“ hinsichtlich fortwährender kolonialer Strukturen. COMPA begibt sich so auf die Suche nach „Formen eines egalitären Zusammenlebens, Formen eines harmonischeren Lebens mit der Umwelt und Formen des Lebens in Gemeinschaft“ (ebd.). Dekolonisierung des Körpers dient als „Konzept für unseren Kampf für Würde, als Pädagogik um die Welt zu verändern und als philosophische Grundannahmen, um Gemeinschaft auf Grundlage andiner Werte zu gestalten“ (ebd.). Die gesamte Tragweite der Bedeutung des Konzepts lässt sich aber nur körperlich erfahren.

1 Alle eingerückten Zitate in diesem Beitrag stammen aus dem Skript zu meiner Präsentation bei dieser Konferenz, sie mögen leicht anders wiedergegeben worden sein, bedürfen aber als solches keiner weiteren Literaturverweise.

In einem Workshop der Bewegung habe ich gelernt, dass nicht nur unsere Gesellschaften hierarchisch als Pyramiden organisiert sind, sondern auch (und als Teil von ihnen) unsere Körper. Wäre es nicht viel wohltuender, sie wären gleichberechtigt als Kreise organisiert? Die Dekolonisierung der Körper ist unbedingt in Verbindung mit der Mit-Welt zu verstehen: (Performative) Autoethnographie, also das Selbst als Mit-Wesen in der Welt zu beforschen, geht, wie eingangs erwähnt, nur als „Thinking-Feeling with the Earth" (Escobar 2020, *sentipensar con la tierra*). Wie können wir in existentiell unsicheren Zeiten wieder mehr Bewusstsein als *sentipensantes* bekommen? Wie organisieren wir unser Zusammensein als Teil von Ökologien wie einen Kreis?

II. Akt: Selbstpositionierung

Eine zweite Ausgangsfrage für die Performance bei der Konferenz war die Frage nach meiner eigenen Positionierung als weißer Cis-Mann bei einer feministischen Konferenz. Diese ist eng verknüpft mit Fragen der Qualitätskriterien feministischer Forschung, die auch in überhöhten Ansprüchen an das Selbst münden können, aber natürlich überhaupt nicht müssen.

Während ich mich dabei filmte, wie ich in aller Ruhe Wäsche zusammenlegte, staubsaugte oder Yoga machte, also klassische (Self-)CARE-Tätigkeiten ausübte, lief bei der Performance bei der Konferenz folgender vorher von mir selbst aufgenommener Text vom Band, und zwar vorgetragen in einer hektisch-panischen, ja fast wahnsinnigen Art und Weise:

> Ist das denn jetzt alles wissenschaftlich genug? Das ist doch eine wissenschaftliche Konferenz, was erwarten die von mir? Die finden das doch alles gaga? Oh mein Gott, wer wird da kommen? Da sind doch die ganzen Koryphäen der deutschsprachigen kritischen Geschlechterforschung, und wer bin ich da? Oh, aber durch die Einladung fühl ich mich doch geehrt. Huch, aber nein, dem werd ich doch gar nicht gerecht!
>
> Hab ich genug Argumente? Ist das jetzt alles dicht genug? Ohje, ich hab noch lang nicht genug getan! Weiß ich genug über das Thema, hab ich genug gearbeitet, um darüber zu schreiben, zu forschen, irgendwas darüber behaupten zu dürfen? Ist das nicht alles ein Riesen-Bluff? Bin ich nicht ein großspuriger, pseudofeministischer Pretender?
>
> Und wenn ich das alles sage? Ist das jetzt kritisch genug? Wie wird das wohl aufgenommen werden? Bin ich dann ein guter Feminist? Soll ich mich überhaupt so nennen? Darf ich das als Mann? Ich kann ja dann sagen, ich sei Feminist, weil ich glaube, dass es mehr Männer braucht, die sichtbar dafür aufstehen. Aber wenn mir das jemand absprechen mag in einem bestimmten Raum, dann nehm ich es eben für diesen Raum zurück. Was muss ich nur tun, um mich Feminist nennen zu dürfen? Muss ich rein sein von patriarchaler Unterdrückung, die von mir ausgeht? Das geht doch gar nicht!

All die Selbstzweifel, die in diesem Text sichtbar werden und die unmittelbar mit patriarchalen Machtstrukturen zusammenhängen, gab ich mit einer Frage

ans Publikum weiter: *„Nachdem ihr das gehört und gesehen habt, möchtet ihr, möchtest du, dass ich dein Ally bin?“* Die Antworten auf diese Frage waren divers und unterschiedlich: Eine Person gab die Rückmeldung, dass sie noch mehr zu mir wissen müssten, aber mit dem, was sie bis jetzt über mich wüsste, würde sie mit „ja“ antworten. Eine andere Zuhörer:in meinte ironisch, solange ich weiter die CARE-Arbeit mache, würde sie* mit „ja“ antworten. Es kamen aber auch einige „neins“ in den Zoom-Chat. Verbündungen sind also dynamisch, wechselnd und fallweise.

Auch hier liegen die Verbindungen zu ökologischen Krisen auf der Hand: Als weißer (Cis-)Mann bin ich in besonderer Weise immer Täter und Opfer, Unterdrücker und Unterdrückter zugleich, und das prägt die Art, wie ich *sentipensar con la tierra* lebe, wie sich also meine Beziehungen zu bzw. mein Aufgehen in Ökologien gestaltet. Vor diesem Hintergrund sind die folgenden autoethnographischen Passagen rund um ökologische Krisen zu lesen.

III. Akt: Existentielle (Un-)Sicherheiten in ökologischen Krisen

Als performatives Mittel für die Beschäftigung mit ökologischen Themen wählte ich im Online-Raum Schattentheater, da sich dieses sehr gut mit einer Webcam abfilmen lässt und dennoch den Zuschauenden das Gefühl gibt, live dabei zu sein. Wieder arbeitete ich mit vorher aufgenommenen Texten, damit ich zur gleichen Zeit, Dinge auf dem Schattenprojektor bewegen konnte. In diesem Performance-Teil stand die Auseinandersetzung mit dem Selbst im Vordergrund, und deswegen kamen nicht so viele partizipative Elemente zum Einsatz. Bilder, die im Schattentheater gezeigt wurden, waren z.B. ein Umriss des Mount Rushmore in den USA als Symbol männlicher Geltungssucht, ein verängstigter Mensch in einem Bett mit einem Riesenkopf u.v.m.[2]

Inhaltlich stand am Beginn meiner performativen Autoethnographie zu ökologischen Themen eine Auseinandersetzung mit meiner eigenen Endlichkeit, die ich das erste Mal körperlich bemerkte und erfuhr, als ich knapp 27 war. Davor, so beschrieb ich es bei der Konferenz mittels Tagebucheinträgen, gab mir die Jugend die Illusion, ich könnte alles erreichen, die Welt erstürmen, die Zeit würde für mich keine Rolle spielen, kurz: ich lebte in die Unendlichkeit hinein. Die körperlich spürbare Panik, die mich angesichts meiner eigenen Endlichkeit ergriff, hat eine patriarchale Herrschaftskomponente. Sie verträgt sich nicht mit der männlichen Geltungssucht, dass sich Menschen auf alle Ewigkeit an dich erinnern werden, wie sie in stoischen und christlichen Vorstellungen verankert ist:

2 In Ermangelung von Screenshots vom Schattentheater bei der Konferenz mag das nun Folgende eher inhaltlich abstrakt wirken. Ich fokussiere bei der Darstellung dieses Teils auf die eingesprochenen Texte und nicht die künstlerische Umsetzung.

> Mein Wunsch ist, in Stein gemeißelt zu werden für die Ewigkeit, dass sich meiner fucking nochmal gedacht werden soll. Das haben die Stoiker schon gesagt. Durch unser Wirken hier und jetzt werden wir in der Ewigkeit unsterblich. Das ist die Tugend DES Menschen (ein weißer männlicher Mensch). Das ist ja dann im Christentum so weiter gegangen. Tue hier und jetzt nur Gutes (bleib rein!), damit du dann erlöst wirst und ins Paradies kommst.

Anschließend schilderte ich meine Erfahrung in einem Theater-Workshop, den ich im November 2021 im hessischen Bromskirchen gegeben habe, um zu zeigen, dass gesellschaftliche Transformation im Hier und Jetzt und immer verkörpert stattfindet und dass auch die Erlösung und das Paradies (bzw. in politischerem Jargon: Befreiung) immer diesseitig ist. So wird sichtbar, dass echte soziale Veränderung in konkreten sozialen Realitäten, nicht in abstrakten Konzepten passiert und dass das im Idealfall keine reine, saubere Angelegenheit ist, sondern eine schlammige und dreckige, in diesem Fall im wortwörtlichen Sinne:

> Es regnete, wir liefen in der Dämmerung in den Monokulturfichten-Wald, der in diesem Dorf vom Borkenkäfer ganz zerstört wurde. Ganze Berghänge werden nun mit riesigen Harvestern innerhalb von nur wenigen Tagen gefällt und nach China als Bauholz verschifft. Die Waldarbeiter (sic!) sind mal aus der Slowakei, mal aus Finnland und vor allem bald wieder weg. Als wir am Waldrand des noch stehenden Waldes ankamen, war es bereits dunkel, und plötzlich stand vor uns ein Holzbagger und eine Ladung abgeschnittener Baumstämme. Ich bat die Teilnehmenden mit ihren Körpern Bilder einer Unterdrückungsbeziehung zu stellen, die den Wald mit einbezieht. Wir waren da mit unseren Körpern, um uns klein und verletzlich zu fühlen angesichts der Zerstörung, uns für die ökologische Katastrophe verwundbar zu machen, aber auch, um uns zu öffnen für die noch so viel größere Macht des Waldes, der uns im Dunkeln fast verschluckte.
>
> Als wir heimgingen, schlug ein Teilnehmer auf einer Lichtung vor, dass wir Aliens rufen sollten, damit sie uns helfen. Wir standen im Kreis, reckten die Hälse in die Höhe und jaulten um die Wette, und ich musste sofort anfangen zu weinen. Es schüttelte mich. Ich war gerührt. Dann standen wir da, eine Minute, zwei, drei, in Stille und warteten andächtig, ob jemand kommen würde, um uns zu retten … Die Tränen kamen aus der Ur-Verzweiflung an den ganzen Krisen, nie genug tun zu können … und nein, das war kein naiver Weltschmerz, sondern mein Zweifel am Glauben an die sozial-ökologische Transformation: Glaube ich wirklich, dass Kapitalismus, das Patriarchat, Kolonialismus vor dem Ende der Welt enden? Was tue ich dafür?
>
> Die mystische Öffnung hat aber auch neue Fragen aufkommen lassen: Wenn es bei der ökologischen Krise nicht ums Überleben (der menschlichen Spezies) geht, um was geht es dann? Was ist meine (persönliche) größere politische Sehnsucht? Was ist denn dann Gerechtigkeit, wenn keine Aussicht besteht, dass Unterdrückung ganz bald ganz aufhört?
>
> Mit dem Wald oder anderen Verbündeten zu sein, beruhigt mich immer wieder und gibt mir Zuversicht in mein aufgewühltes Herz, auch wenn die existenziellen Sorgen und Zweifel nicht plötzlich weg sind. Sie sind nun Teil des Weges. Und die politischen Widersprüche bleiben natürlich auch, wenn ich mit-bin und mit-werde.

> Der Wald jedenfalls, er bietet Ruhe und Zuversicht, wann immer ich in Beziehung gehe mit einem.

Ein Bruch. Ein anderer Teil meines Selbst übernimmt das Kommando über die Performance (den Unterschied machte ich dadurch deutlich, dass eine Stimme aufgenommen war und die andere live eingesprochen wurde).

> *SELF (in anderer Stimme) HAAALT! STOOOOP! STOPPP! (Ich lege ein* Riesen *Stopschild auf den Schattenprojektor im Zoom-Theater.)*
>
> Das läuft doch hier alles auf eine scheinbar kritische Selbstbeweihräucherung hinaus. Du behauptest hier, Verletzlichkeit zu zeigen, bedeute im Angesicht der Klimakrise die eigene Endlichkeit und das Eingebettetsein in die Welt zu meditieren. Widersprüche zugeben. Das ist doch nicht unbequem, sondern reines Selbstmitleid!
>
> Denn eins steht doch mal fest: Du bist doch auch nur ein weißer Mann aus der Mittelklasse. Eins dieser linken Kinder, das die ganze Zeit nur daran denken durfte (und offenbar immer noch tut!), wie es die Welt verändern könnte. Also wie kommst du nur zu der Annahme, dass du in der Lage seist, zum Thema Klimagerechtigkeit einen PhD zu schreiben? Du bist doch der Profiteur des Ganzen! Wessen Leben zählen denn bei den ganzen Ökokatastrophen-Diskursen? Wenn das Ende der Menschheit diskutiert wird, wer ist da dann gemeint? Die Schwarzen Menschen, die seit Jahrhunderten als Sklaven objektifiziert und ausgerottet werden? Die Frauen*, die das Gewicht der Erde auf ihren Schultern tragen, oder die hunderten von Arten, die schon vor uns Menschen für immer ausgerottet wurden?
>
> Das Einzige, was du willst, ist dich reinwaschen von Schuld. Immer schön sauber bleiben in der dreckigsten politischen Krise seit Menschengedenken! So, also, jetzt mach dich doch mal verletzlich, indem du dich für deine Täterschaft öffnest!

Hier war dann die Zeit auf der Konferenz für meine Präsentation zu Ende und die Frage nach der Täterschaft bleibt – ich will sie auch in diesem Beitrag offenlassen bzw. der Phantasie der Lesenden überlassen, aber es gibt unzählige Antworten darauf, und dass ich hier Vieles eingestehen könnte.

Wäre noch Zeit gewesen, hätte ich den Raum geöffnet, mich zu diesem Thema alles zu fragen, ähnlich wie in einer akademischen Interviewsituation, aber auch wie in einem Verhör. Meine Intention damit war, Extraktionsverhältnisse von Wissen umzukehren und den männlichen Forscher zum Objekt der Wissensgenerierung zu machen und so indirekt auch extraktivistische Mensch-Natur-Verhältnisse herauszufordern. Aber wäre das solidarisch gewesen? Hätte es uns und unser Denken in irgendeiner Weise weitergebracht, hätte es dieses komplexer gemacht? Im Nachhinein bin ich mir unsicher und vielleicht sogar ein bisschen froh darum, dass wir uns dem bei der Konferenz nicht mehr widmen konnten.

3. Reflexion der Performance

Wenn ich daran zurückdenke, wie es mir selbst während der Performance auf der Konferenz ging, kommt mir zuerst eine ganze Reihe von technischen Schwierigkeiten in den Sinn, eine verrutschte oder geschlossene Kamera hier, ein zu spät oder zu früh abgespieler Einspieler dort. Aber auch meine eigene Aufregung, mein Verhaspeln, das trotz vorherigen Übens womöglich dazu geführt hat, dass womöglich nicht alles „perfekt" gelaufen ist.

Inhaltlich glaube ich, in der Performance die Vielschichtigkeit und die Körperlichkeit der theoretischen Konzepte und Inhalte, die ich verwende, dargestellt zu haben. Insbesondere war es mir wichtig, die Gleichzeitigkeit von unterdrückenden und befreienden Elementen, die sich durch den Beitrag zieht, sichtbar zu machen und offenzulegen. Für mich ist das Verwundbarmachen und mich verletztlich zeigen, sowie mein Selbst in Beziehung zu denken (vgl. Spry 2016), der erste wichtige Schritt zur progressiven und feministischen Veränderung. Ich hoffe, es ist sichtbar geworden, wie ich in meiner eigenen politischen Praxis an Grenzen stoße und anstehe. Was ich mich im Umkehrschluss aber auch immer wieder frage, ist: Inwiefern ist das Anstehen, und sich darin verletzlich zeigen, das Ende der Diskussion? Reicht das? Muss sich dann nicht irgendwann *wirklich etwas im echten Leben ändern*? Oder ändert sich gerade durch Verletzlichkeiten schon sehr viel? Wie hängen das Reflektieren und Verändern bzw. die Theorie und Praxis herrschender Machtverhältnisse zusammen?

Nicht zuletzt sehe ich den Beitrag auch als Intervention bzw. einen Bruch mit einer (feministischen) wissenschaftlichen Praxis, die scheinbar körperlos funktioniert. Ich muss im Rückblick sagen, dass es mich erschreckt und überrascht hat, wie wenig Teilnehmer:innen sich im ersten Teil getraut haben, sich vor ihren Bildschirmen zu bewegen. Natürlich ist es etwas Ungewöhnliches, sich selbst zu zeigen. Warum aber ist es ein kleineres Problem, den eigenen Kopf zu zeigen, als andere Körperteile von sich? In gewisser Weise kann das als Vorwurf gelesen werden. Vielleicht wurde mein Beitrag auch bei der Konferenz vorwurfsvoll aufgenommen. Mir war hingegen eine Problematisierung wichtig, und die Frage, warum eine körperliche Praxis, ein Teilen von Gefühlen in unserer gemeinsamen Wissenschaftspraxis nicht viel selbstverständlicher ist. Wieso ist es (gerade in feministischer, kritischer Forschung/immer noch) komplett ungewöhnlich, die eigene wissenschaftliche Arbeit performativ darzustellen und das Publikum miteinzubeziehen?

Zu dieser Fokussierung auf Rationalität auch in der feministischen Forschung gehört meines Erachtens auch, dass theoretische Konzepte in Worten erläutert werden müssen (z.B. auch für und in diesem Sammelbandbeitrag) anstatt sie als komplex mit einer nichtwissenschaftlichen Wirklichkeit verwoben zu sehen, in der sie auf ganz andere Weise, z.B. in erzählten Geschichten oder

körperlichen Übungen, verstanden werden können. Ich hoffe, dass die Bedeutung von Konzepten wie *sentipensar con la tierra* (Escobar) und Dekolonisierung des Körpers (COMPA) auch durch die Performance selbst erläutert worden sind.

Von den Teilnehmenden und Zuhörer:innen unseres Panels „Prekäre Allianzen“, über das eine gemeinsame Diskussion stattfand, wurde hervorgehoben, dass alle Präsentationen affirmativ zeigen, dass eine intersektional gelebte Solidarität tatsächlich möglich ist. Ich glaube, dass das in meinem Beitrag vor allem deswegen der Fall war, weil in der Performance eine radikale Selbstpositionierung vorgenommen wurde, dies aber nicht innerhalb eines liberal-individualistischen Selbst geschah, sondern dieses Selbst stets in Verbindung mit strukturellen Machtverhältnissen, Unterdrückungsstrukturen und gesellschaftlichen Krisen gesehen wurde, die Subjektivitäten in unterschiedlichen Positionierungen jeweils anders, aber insgesamt doch gemeinsam betreffen. Es sind also besonders gemeinsame Themen, die trotz unterschiedlicher Situiertheit der Beteiligten ausgehend von einem geteilten (Un-)behagen mit der Gesellschaft auch gemeinsam analysiert werden, welche zu (prekären) Allianzen führen.

Literatur

COMPA (Comunidad de Productores en Artes) (2019): Befreite Körper. Anmerkungen zur Dekolonisierung der Körper. In: COMPA/maiz/das kollektiv/Entschieden gegen Rassismus und Diskriminierung (Hrsg.): Pädagogik im globalen postkolonialen Raum. Bildungspotenziale von Dekolonisierung und Emanzipation. Weinheim/Basel: Beltz/Juventa, S. 280-96.

Escobar, Arturo (2020): Thinking-Feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South. In: Sousa Santos, Boaventura de/Meneses, Maria Paula (Hrsg.): Knowledges Born in the Struggle: Constructing the Epistemologies of the Global South. New York: Routledge, S. 41-57. https://www.taylorfrancis.com/books/e/9780429344596 [Zugriff: 02.04.2020].

Guthmann, Thomas/Salazar Torrez, Coral/Nogales, Ivan (2015): Kolonialismus und körperliche Dekolonisierung: Über das Potenzial der Körper als Mittel zur gesellschaftlichen Transformation. In: Melter, Claus (Hrsg.): Diskriminierungskritische Soziale Arbeit und Bildung. Praktische Herausforderungen, Rahmungen und Reflexionen. Weinheim: Beltz, S. 257-68.

Spry, Tami (2016): Autoethnography and the Other. Unsettling Power through Utopian Performatives. New York: Routledge.

Solidarisch werden – affektive Dissonanzen, Affizierungen, Übersetzungen

Brigitte Hipfl

Eine zentrale Einsicht der kritischen Auseinandersetzung mit dem gelebten Alltag, wie sie etwa in Frauenbewegung, queer-feministischer Theorie, Cultural Studies, Politikwissenschaft und den jüngsten Affektstudien erfolgt, betrifft die Verwobenheit von persönlichen Gefühlen und gesellschaftlichen Macht- und Dominanzverhältnissen. Der Leitspruch der zweiten Frauenbewegung ‚Das Private ist politisch' bringt dies ebenso zum Ausdruck wie die Analyse kolonialer und geschlechtsspezifischer Gefühlsregime (Stoler 2004; Baier et al. 2014), Raymond Williams' Konzept der Gefühlsstruktur (Williams 1977) oder aktuelle Arbeiten zur Politik von Gefühlen (Ahmed 2004; Sauer 1999; Bargetz 2014). Die komplexen Dynamiken, die dabei zum Tragen kommen, lassen sich mithilfe der in den Affektstudien vorgeschlagenen Differenzierung[1] zwischen Affekten (den sinnlich-körperlichen Eindrücken, Gefühlen, Energien und Intensitäten unseres Mit-der-Welt-Seins, die uns mehr oder weniger stark bewegen, von uns aber noch nicht in Worte gefasst werden können) und Emotionen (den Zuschreibung von Bedeutungen zu diesen Empfindungen mithilfe der uns kulturell zur Verfügung stehenden Kategorien und Label) besser verstehen. Damit ist es möglich, sowohl das Potenzial von Affekten als eine Kraft, die bislang Ungedachtes möglich macht, in den Blick zu nehmen, als auch die sozio-kulturellen und politischen Formen und Versuche, Affekte mit Bedeutungen zu verknüpfen und in gesellschaftlich akzeptierte bzw. politisch aufgeladene Bahnen zu lenken. Die Modulation bzw. Übersetzung von Affekten und Gefühlen findet sich im Kampf politischer Gruppen um Hegemonie, bei Protestbewegungen, bei politischen Interventionen und wenn sich Subjekte politisieren und z.B. feministisch werden und/oder sich mit anderen verbünden. Je nach historisch-spezifischen Bedingungen und verfügbarem Vokabular fallen Übersetzungen von Affekten unterschiedlich aus.

1 Diese von Brian Massumi (1995) vorgeschlagene Differenzierung wird nicht durchgehend mitgetragen. Argumentiert wird, dass die strikte Unterscheidung zwischen Affekten und Emotionen in der Praxis oft schwer umsetzbar sei und nicht zielführend erscheint, wenn deren gesellschaftliche Verfasstheit im Mittelpunkt steht (siehe z.B. Wetherell 2012; Bargetz/Eggers 2022). Wie u.a. auch Deborah Gould (2010: 28) halte ich gerade für das Verständnis der Dynamiken sozialer Bewegungen diese konzeptionelle Differenzierung für durchaus produktiv.

1. Affektive Dissonanzen

Wenn es um die Frage geht, in welcher Weise Gefühle für Solidarisierungsprozesse von Relevanz sind, greifen Zugänge, die Verbindungen mit anderen auf eine miteinander geteilte Identität oder auf Empathie zurückführen, für viele Theoretikerinnen, u.a. auch für Clare Hemmings (2012), zu kurz. Hemmings schlägt stattdessen vor, von *affektiver Solidarität*, einer nicht identitätspolitisch begründeten Form von Verbundenheit, die auf *affektiver Dissonanz* beruht, auszugehen. Als affektive Dissonanz bezeichnet sie das innerlich bewegende Gefühl einer Diskrepanz zwischen dem verkörperten Gefühl von sich selbst und dem Leben, das aufgrund soziokultureller Normen, Konventionen, Zuschreibungen und Erwartungen möglich ist. Sie betont, dass gerade in dieser Dissonanz zwischen Ontologie (den tatsächlichen Bedingungen des Lebens) und Epistemologie (den Vorstellungen vom eigenen Leben) das Potential angesiedelt ist, politisiert zu werden. Denn solche Momente affektiver Dissonanz können sich als unterschiedliche Emotionen manifestieren – als Wut, Depression, Frustration, Ohnmacht, Hoffnungslosigkeit, aber auch als Hoffnung – und zum Anlass für affektive Solidarität werden. Freilich kann affektive Dissonanz auch unterdrückt bzw. in anderer Form damit umgegangen werden (Hemmings 2012: 157). Jedoch, damit es überhaupt zu politischen Interventionen und Kämpfen kommt, braucht es nach Hemmings ein Ereignis dieser Art auf affektiver Ebene (ebd.). Was miteinander verbindet, sind nämlich gerade solche Erfahrungen von Dissonanz, welche strukturell ähnlich, aber inhaltlich unterschiedlich sind bzw. sein können (Lakämper 2017: 134).

Andere Theoretiker*innen sprechen zwar nicht von affektiver Dissonanz, sondern nutzen Raymond Williams‘ Konzept *structures of feeling*, mit dem er zu fassen sucht, wie sich das Leben unter historisch-spezifischen, situativen Bedingungen anfühlt. Diese sind nach Williams von einer gewissen Spannung bestimmt: „structures of feeling … initially form at a certain kind of disturbance or unease, a particular type of tension“ (Williams 1979: 168). Sara Ahmed dreht structures of feeling zu *feelings of structure* um und betont: „feelings might be how structures get under our skin“ (Ahmed 2010: 2016). Ähnlich argumentieren Karen Engle und Yoke-Sum Wong (2018: 6): „ (t)o feel a structure is a way of making sense“, wobei dies mehr eine Art von Realisierung betrifft – „there is something going on“ (Engle/Wong 2018: 8). In solchen Gefühlen vermischen sich verschiedene Zeitebenen, finden sich doch in der gelebten Gegenwart Spuren der Vergangenheit (mit ihren Macht- und Unterdrückungsverhältnissen) und eine Ausgerichtetheit auf die Zukunft – wobei dies jedoch nicht als lineares Zusammenspiel zu verstehen ist.

2. Das politische Potenzial von *bad feelings*

Manche Theoretiker*innen und Aktivist*innen fokussieren auf das politische Potential von affektiven Dissonanzen bzw. feelings of structures. So beschreibt Brigitte Bargetz (2014: 129) mit ihrem Konzept *Politik fühlen* Gefühle als „Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Handlungspotenzial". José Esteban Muñoz, der sich intensiv mit Ethnizität und Affekten beschäftigt hat, spricht zum Beispiel von *feeling brown, feeling down* und einem *sense of brown* (Muñoz 2006; 2020). Er meint damit eine spezifische Gefühlsstruktur, die durch eine Sensibilisierung für soziale Ungleichheiten und verletzende Erfahrungen gekennzeichnet ist, wie sie sich etwa in Latino und queeren Communities findet. Für ihn wird das darin zum Ausdruck kommende Gefühl, ein Problem zu sein, d.h., sich von anderen getrennt und isoliert zu fühlen, aber auch zum Ausgangspunkt für andere Formen des Mit-Seins und Sich-zugehörig-Fühlens, die auf gegenseitiger Anerkennung beruhen. Muñoz ist es ein Anliegen, das Gefühl, ein Problem zu sein, nicht als ausweglose Situation zu verstehen, sondern vielmehr als eine Chance und Möglichkeit, dass sich etwas Neues eröffnen kann (Chambers-Letson/Nyong'o 2020: xv).

Ähnlich argumentiert eine Gruppe von Aktivist*innen, Künstler*innen und Theoretiker*innen, die sich in mehreren Städten Nordamerikas zu einem *Feel Tank* (im Unterschied zu Think Tank) zusammengeschlossen hat und sich mit der Frage auseinandersetzt, wie gesellschaftliche Verhältnisse in Gefühlen zum Ausdruck kommen. Ihr Fokus richtet sich dabei auf Gefühle, die als unproduktiv, als *bad feelings* gelten – wie Hoffnungslosigkeit, Angst, Verzweiflung oder Apathie –, wobei diese scheinbar privaten Probleme als gesellschaftliche Gefühlslagen verstanden werden. Mit Aktionen wie den *Parades of the politically depressed*, bei denen T-Shirts mit Aufschriften verwendet werden wie „Depressed? It might be political", werden *bad feelings* als politisches Problem positioniert und damit Grundlagen für einen gemeinsamen Kampf gegen das, was diese Gefühle verursacht, geschaffen (Lauren Berlant 2012; Cvetkovich 2012; Gould et al. 2019). Gould berichtet von den Umzügen, bei denen sie mitgemacht hat, dass die Menschen von den Aufschriften auf den T-Shirts entweder irritiert waren oder sich davon angesprochen fühlten: „The shirt spoke to them, it's like we were saying, ‚We feel you'" (Gould in Gould et al. 2019: 107). Für sie ist das ein Beispiel, wie *bad feelings* von ihren individualisierenden und entmutigenden Wirkungen befreit und zum Ausgangspunkt für ein gemeinsames Anliegen werden können.

Die Schwarze Aktivistin und Theoretikerin Audre Lorde thematisiert in „The uses of anger" (Lorde 1984) ihre Wut auf nicht hinterfragte Privilegien, auf Schweigen, Exklusion, Verhindern, Behindern und Unterdrückung und betont, wie wichtig es ist, diese Wut auszudrücken, damit sich etwas ändert und sich die einzelnen entfalten können. Sie weist darauf hin, dass jede Frau über

ein volles Arsenal von Wut verfügt und die Herausforderung darin besteht, diese Wut genau einzusetzen, weil sie ein wirkmächtiges Mittel für Veränderung sein und Zukunftsperspektive eröffnen kann. Für Lorde ist Wut eine befreiende und stärkende Kraft; sie versteht das Ausdrücken von Wut als einen Akt, der eine klärende Wirkung hat und zu neuen Einsichten führt. Sie plädiert dafür, dass Frauen es nicht zulassen sollen, durch die Angst vor Wut (die aus den vorherrschenden Gefühlsregimen erwächst, wonach es für Frauen nicht angemessen ist, Wut auszudrücken) von der Auseinandersetzung mit den der Wut zugrundeliegenden strukturellen Konstellationen von Unterdrückung, Ausschließung und Unsichtbar-Machen abgehalten zu werden.

3. Herausforderungen des Übersetzens

Mit diesem letzten Punkt spricht Lorde einen wichtigen Aspekt an: Die Übersetzungsarbeit, die hier geleistet werden muss und die oft mühsam, anstrengend und schmerzhaft ist. Auch Ahmed (2004: 171) verweist darauf, dass es keine unmittelbare Verbindung von Gefühlen und Politisierung gibt. So sind zwar die Berichte von Frauen über ihre schmerzhaften Erfahrungen (von erlittener Gewalt, Ungerechtigkeiten und Diskriminierungen) eine wesentliche Grundlage des Feminismus, sie alleine reichen jedoch nicht aus, dass sich eine politische Bewegung entwickelt. Denn es braucht „the *work* of translation, whereby pain is moved into a public domain, and in moving, is transformed“ (Ahmed 2004: 173). Am Beispiel von Audre Lordes Wut und der daraus emergierenden Zukunftsorientierung beschreibt sie die Übersetzungsschritte, die dafür nötig sind. So ist bereits Wut eine erste Übersetzung von Schmerz, die aber noch weiter übersetzt werden muss. Denn für Wut als Ausdruck von ‚Gegen-etwas-Sein‘ ist von zentraler Bedeutung, wie das, wogegen sie sich richtet, ‚gelesen‘ wird. Lorde liest die Ungerechtigkeit, gegen die sie ist, als Rassismus, d.h., sie stellt Verbindungen zu größeren gesellschaftlichen Zusammenhängen und Machtstrukturen her. Diese Perspektive löst gleichzeitig die Fixierung auf das Objekt der Wut, eröffnet neue (Handlungs)Möglichkeiten und kann gerade damit mobilisierend wirken (Ahmed 2004: 176).

Damit sind nächste Übersetzungsschritte angesprochen, die sich darauf beziehen, wie Wut bzw. die Übersetzung von Wut bei anderen ankommt und bei einer entsprechenden Lesart in Aktionen übersetzt werden kann. Lordes Erfahrung, dass Weiße Feministinnen häufig mit Abwehr auf die Wut Schwarzer Feministinnen reagierten, verweist auf eine der zentralen Herausforderungen im Feminismus: Es sich nicht zu gut einzurichten in eigenen Idealvorstellungen, sondern offen zu bleiben für Kritik und damit für Prozesse des Werdens (Ahmed 2004: 178). Damit ist das Potential einer *politics of discomfort* (Chad-

wick 2021) angesprochen, die ja auch ein Beispiel für die Dynamiken affektiver Dissonanzen ist.

Nicht nur Feminismus, jede politische Bewegung und Initiative hängt von solcher Übersetzungsarbeit ab, über die Menschen affiziert und in Bewegung gebracht werden. Entscheidend ist dabei, dass anschlussfähige Deutungsangebote bereitstehen, die es möglich machen, die affektive Dissonanz zu explizieren, sodass das Ringen damit zu Handlungen aktiviert und u.a. auch in solidarische Praxen münden kann (Franke/Wember 2019: 105). Zu einem besseren Verständnis der komplexen Dynamiken, die dabei involviert sind, trägt die *politische Grammatik der Gefühle* von Brigitte Bargetz (2014) bei, die die Verwobenheit von zwei Logiken, die als *Politik fühlen* und *Politik der Gefühle* bezeichnet werden, beschreibt. Ganz im Sinne von Ahmeds (2004) Plädoyer, nicht danach zu fragen, was Gefühle sind, sondern was sie tun, führt Bargetz mit diesen beiden Perspektiven aus, was Gefühle politisch tun. *Politik fühlen* bezieht sich darauf, wie Machtverhältnisse körperlich-affektiv wahrgenommen und in verkörperte Alltagspraxen übersetzt werden. In diesem affektiven Modus können Machtverhältnisse angenommen, fortgeschrieben, aber auch infrage gestellt werden und Veränderungen auslösen. *Politik der Gefühle* bezieht sich darauf, wie Gefühle und welche Gefühle politisch aufgerufen und mobilisiert werden. Das kann in jegliche Richtung gehen, d.h. also sowohl über die Vereinnahmung von Gefühlen zur Aufrechterhaltung bestehender Machtverhältnisse und Exklusionsprozesse beitragen, als auch zu Kritik und zum Infragestellen von Ungleichheitsverhältnissen, Abwertungen und Ausschlüssen führen (Bargetz 2014: 129; Bargetz/Eggers 2022).

Wie Simon Stricks (2021) Ausführungen zu rechter Gefühlspolitik deutlich machen, geben Neofaschismen und Rechtsextremismen Befindlichkeiten der Menschen, die als unbestimmte Gefühle wahrgenommen werden, eine Richtung, indem sie Erklärungen und einen „rassistischen Haltepunkt, einen Bestätigungshaken, an dem man seine Befindlichkeit aufhängen kann“ (Strick 2021: 56) liefern und sich als Mutmacher, Stolzmacher und Orientierungsgeber präsentieren. Die politische Rechte positioniert sich als Alternative mit klaren Antworten und vermeintlichen Sicherheiten, die keine weitere Auseinandersetzung nötig erscheinen lassen. Anders ist es bei Solidarität, die auf affektiver Dissonanz beruht. Hier sind ebenfalls mehr oder weniger klare Gefühle der Ausgangspukt. Aber dann kommt es zu gemeinsamen (Ver-)Lernprozessen, die von einem mit anderen geteilten Anliegen und einem Ringen um Deutungen bestimmt sind. Es handelt sich um offene Prozesse, die anstrengend und belebend, voller unvorhergesehener Entwicklungen und Überraschungen sind. Vertraute Aspekte des Selbstverständnisses werden in Frage gestellt, drängende Spuren aus der Vergangenheit aufgegriffen und (noch) nicht verwirklichte Möglichkeiten eröffnen sich.

4. Beispiele affektiver Solidaritäten

Am Beispiel der in den 1990er Jahren in Chicago gebildeten Koalition für bezahlbaren Wohnraum COURAJ[2], die sich aus *Queer to the Left* (einer klassen- und ethnienübergreifenden Gruppierung von LGBTQ+-Menschen) und der Gruppe *Jesus People USA* zusammensetzte, diskutiert Deborah Gould (2021) die Potenzialitäten dieser auf den ersten Blick ungewöhnlichen Koalition. Neben der Tatsache, dass es beiden Gruppen um soziale Gerechtigkeit im Fall von Wohnraum geht, wird in den Interviews, die Gould mit Vertreter*innen beider Gruppen geführt hat, die zentrale Rolle der affektiven Dynamiken hervorgehoben. So wird zwar auf die starken Differenzen in der politischen Grundausrichtung hingewiesen, aber gleichzeitig auch auf die Begeisterung über die gemeinsame Arbeit. Für Gould ist dies ein Beispiel dafür, wie Koalitionen dieser Art, in denen versucht wird, über Differenzen hinweg zusammen zu agieren, ein Ausbrechen aus vertrauten Routinen ermöglichen können. Und wie dies zu dem Gefühl führt, dass Unerwartetes entstehen und sich etwas, das es vorher noch nicht gegeben hat, entwickeln kann. Freilich ist nie von vornherein sichergestellt, dass sich die Dynamiken in dieser Weise entwickeln, da es von den je spezifischen Beziehungsformen und Affizierungen abhängt, was Koalitionen tun und ermöglichen.

Ein zweites Beispiel einer Solidarisierung über soziale Differenzen hinweg findet sich in der Unterstützung streikender walisischer Bergbaugemeinden durch die Londoner Gruppe *Lesbians and Gays Support the Miners* (LGSM) und der darauf folgenden Teilnahme walisischer Gewerkschaften am Pride March in London Mitte der 1980er Jahre.[3] Auch hier zeigen die Erfahrungsberichte, wie zentral das Gefühl der Solidarität war, das sich im Handeln entwickelte und auf ein „utopisches Ideal anderer gesellschaftlicher Beziehungen" ausgerichtet war (Nüthen 2019: 33).

Die *Parades of the politically depressed* illustrieren, wie auf kreative Weise Depression als eine Form der affektiv-körperlichen Reaktionen auf gesellschaftliche Hierarchien, Ausschließungs- und Unterdrückungsverhältnisse (und als Ausdruck von affektiver Dissonanz) verstanden und gleichzeitig ein Deutungsangebot bereitgestellt wird, womit das nur diffus Gefühlte eingeordnet, zu einer Sehnsucht nach Veränderung sowie zur Grundlage von solidarischen Praxen für gesellschaftliche Transformationen werden kann. Am Beispiel eines alternativen Ernährungsnetzwerks in Toronto, Kanada, bekräftigen Esther Franke und Carla Wember (2019), wie wichtig anschlussfähige Deutungsangebote für affektive Dissonanzen sind, damit Solidarisierungsprozesse

2 COURAJ steht für Community Of Uptown Residents for Affordability and Justice.

3 Der Film *Pride* (2014, Regie: Matthew Warchus) bringt dieses Beispiel einem breiteren Publikum nahe.

über Differenzen möglich werden. Die Tatsache, dass sich „transnationale sozio-ökonomische, kulturelle und sozio-ökologische Machtverhältnisse“ in Ernährung materialisieren (Franke/Wember 2019: 105), führt bei den Aktivist*innen zu affektiven Dissonanzen. Mithilfe von Konzepten wie Rassismus und Kolonialismus können diese vagen Gefühle übersetzt werden – etwa als Realisierung der eigenen Ignoranz gegenüber rassistischen und kolonialen Praktiken – und die Aktivist*innen zu solidarischen Praktiken bewegen.

Literatur

Ahmed, Sara (2004): The Cultural Politics of Emotion. New York: Routledge.

Ahmed, Sara (2010): The Promise of Happiness. Durham: Duke University Press.

Baier, Angelika/Binswanger, Christa/Häberlein, Jana/Nay, Yv Eveline/Zimmermann, Andrea (2014): Affekt und Geschlecht: Eine Einführung in Affekt-Theorien aus einer feministischen, queeren und post-kolonialen Perspektive. In: Baier, Angelika/Binswanger, Christa/Häberlein, Jana/Nay, Yv Eveline/Zimmermann, Andrea (Hrsg.): Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie. Wien: zaglossus, S. 11-54.

Bargetz, Brigitte (2014): Jenseits emotionaler Einseitigkeiten. Überlegungen zu einer politischen Grammatik der Gefühle. In: Baier, Angelika/Binswanger, Christa/Häberlein, Jana/Nay, Yv Eveline/Zimmermann, Andrea (Hrsg.): Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie. Wien: Zaglossus. S. 117-136.

Bargetz, Brigitte/Eggers, Nina Elena (2022): Affektive Narrative: Theorie und Kritik politischer Vermittlungsweisen. In: Politische Vierteljahresschrift. https://link.springer.com/article/10.1007/s11615-022-00432-4 [Zugriff: 24.10.2023].

Berlant, Lauren (2012): Chapter Thirty-One. Feel Tank. In: Counterpoints, Vol. 367, Sexualities in Education: A Reader, S. 340-343.

Chadwick, Rachelle (2021): On the Politics of Discomfort. In: Feminist Theory 22, 4, S. 556-574.

Chambers-Letson, Joshua/Nyong’o, Tavia (2020): Editor’s introduction: The Aesthetic Resonance of Brown. In: Muñoz, José Esteban: The Sense of Brown. Durham, London: Duke University Press, S. ix-xxxiii.

Cvetkovich, Ann (2012): Depression – A Public Feeling. Durham, London: Duke University Press.

Engle, Karen/Wong Yoke-Sum (2018): Introduction: Thinking Feeling. In: Engle, Karen/Wong, Yoke-Sum (Hrsg.): Feelings of Structure. Explorations of Affect. Montreal & Kingston, London, Chicago: McGill-Queen’s University Press, S. 3-11.

Franke Esther M./Wember, Carla (2019): „The Power of Food to Bring People Together and Create Common Ground“. Affektive Dissonanz und transnationale Solidarität in einem Ernährungsnetzwerk. In: Femina Politica 28, 2, S. 94-107.

Gould, Deborah (2010): On Affect and Protest. In: Staiger, Janet/Cvetkovich, Ann/Reynolds, Ann (Hrsg.): Political Emotions. New Agendas in Communication. New York, London: Routledge, S. 18-44.

Gould, Deborah (2021): Koalitionsfähig werden: Das perverse Aufeinandertreffen von Queer to the Left und den Jesus People USA. In: Kesting, Marietta/Witzgall, Susanne (Hrsg.): Politik der Emotionen/Macht der Affekte. Zürich: diaphanes, S. 49-64.

Gould, Deborah/Barron, Rory/Frodge, Brittany/Hardesty, Robby (2019): Affect and Activism: An Interview with Deborah Gould. In: disclosure: A Journal of Social Theory 28, Article 12, S. 95-108. DOI: https://doi.org/10.13023/disclosure.28.08.

Hemmings, Clare (2012): Affective Solidarity: Feminist Reflexivity and Political Transformation. In: Feminist Theory 13, 2, S. 147-161.

Lakämper, Judith (2017): Affective Dissonance, Neoliberal Postfeminism and the Foreclosure of Solidarity. In: Feminist Theory 18, 2, S. 119-135.

Lorde, Audre (1984): The Uses of Anger: Women Responding to Racism. In: Lorde, Audre: Sister Outsider. Essays And Speeches. Berkely: Crossing Press, S. 198-213.

Massumi, Brian (1995): The Autonomy of Affect. In: Cultural Critique 31, S. 83-109.

Muñoz, José Esteban (2006): Feeling Brown; Feeling Down: Latina Affect, the Performativity of Race, and the Depressive Position. In: Signs 31, 3, S. 675-688.

Muñoz, José Esteban (2020): The Sense of Brown. Edited and with an Introduction by Joshua Chambers-Letson and Tavia Nyong'o. Durham, London: Duke University Press.

Nüthen, Inga (2019): Schwul-lesbische Klassenpolitiken: mit Lesbians and Gays Support the Miners (LGSM) politische Solidarität unter Bedingungen von Differenz denken. In: Femina Politica 28, 2, S. 26-40.

Sauer, Birgit (1999): „Politik wird mit dem Kopf gemacht“. Überlegungen zu einer geschlechtersensiblen Politologie der Gefühle. In: Klein, Ansgar/Nullmeier, Frank (Hrsg.): Masse – Macht – Emotionen. Zu einer Politischen Soziologie der Emotionen. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 200-218.

Stoler, Ann (2004): Affective States. In: Nugent, David/Vincent, Jean (Hrsg.): A Companion of Anthropology of Politics. Oxford: Blackwell, S. 4-20.

Strick, Simon (2021): Rechte Gefühle. Affekte und Strategien des digitalen Faschismus. Bielefeld: transcript.

Wetherell, Margaret (2012): Affect and Emotions: A New Social Science Understanding. London: Sage.

Williams, Raymond (1977): Marxism and Literature. Oxford: Oxford University Press.

Williams, Raymond/New Left Review (1979): Politics and Letters: Interviews with New Left Review. London: NLB.

5
(Un)Mögliche Solidaritäten

Politik der Vagheit: Feministische Kritik als Habitusäußerung

Kaja Kröger

1. Erfahrung

„My Feminism will be intersectional or it will be bullshit“ (Dzodan 2011: o.S.), schreibt die Autorin Flavia Dzodan 2011 in Anbetracht rassistischer Vorfälle auf einem New Yorker *Slut Walk*; ihr Blogbeitrag erlangt rasant eine große Reichweite, und der verzweifelte Titel ihres Essays wird zum Slogan (vgl. Dzodan 2016: o.S.). Bis heute lassen sich zahlreiche Produkte mit dem Aufdruck von Dzodans Worten kaufen: Tassen, Tote Bags, T-Shirts. Dass aus einem solchen Umstand bereits der vielbeschworene *verkaufte Feminismus* spreche, soll hier nicht nahegelegt werden. So obszön diese Kommerzialisierung ist: Sie ist natürlich kein Beweis für die Kommodifizierung der darin benannten Intersektionalität als Symbol für den *richtigen* Feminismus selbst. Eine allgemeine Verflachung des Begriffs lässt sich aber dennoch feststellen. Sie lässt sich durch seine Entwicklung zum *Buzzword* verstehen, das sich seither – offenkundig im populärfeministischen Diskurs – als eine scheinbar deutliche, aber tatsächlich unklare Negation einer mysteriösen „Bullshit“-Seite des Feminismus präsentiert. Mein Feminismus ist intersektional oder er ist „bullshit“ – dass jede:r mit diesem Bullshit etwas anderes identifiziert, wird dabei nonchalant verschwiegen. Die rigorose Unterscheidung von intersektionalem und „Bullshit“-Feminismus befeuert die selbstreferenzielle Bildung verhärteter Fronten, die heute vielerorts den Betrieb feministischer Diskussion bzw. Nicht-Diskussion prägt. Dabei wird diese Unterscheidung von Dzodan nicht so ernsthaft verfolgt, wie es in der Rezeption und Zirkulation des Slogans stattfindet.

Als junge Feministin nehme ich eine Verlagerung in der feministischen Diskussion wahr: Die Fronten verhärten sich nicht nur in Seminaren an der Universität, sondern auch in Zeitungen und Magazinen und den sozialen Netzwerken, in denen man sich politisch zusammentut. Wenn ich in diesem Text vom feministischen Diskurs schreibe, sind Positionen und Gesprächsdynamiken um die Kategorie Geschlecht gemeint, wie sie sich sowohl in Populärkultur, Journalismus und sozialen Medien als auch in der Wissenschaft entwickeln. Es gibt im feministischen Diskurs ein Klima der Sehnsucht nach Gerichtsbarkeit – nicht zuletzt hervorgerufen durch die Möglichkeit, in sozialen

Medien jederzeit seine Meinung kundzutun und aufgrund der Notwendigkeit, sich in diesen digitalen Räumen ständig positionieren zu müssen.[1] Diese Sehnsucht nach Gerichtsbarkeit ist in vielen Fällen unmittelbar verständlich (wie bei der Aufklärung von sexualisierter Gewalt), in denen die Gefühle von Wut und Angst ihre Berechtigung haben. Im Umgang mit potenziell zu kritisierenden Positionen und Personen kann sich aber aus ihr ein rigoroser und unproduktiver Umgang entwickeln: „Diese Person *ist* problematisch." Daraus ergibt sich für feministische Akteur:innen ein nervöser Druck, sich ständig und überall der vermeintlich richtigen Seite oder Position zuordnen zu müssen und sich zu dieser auch eindeutig zu bekennen. Diese Dynamik will ich beispielhaft am zeitgenössischen Gebrauch des Begriffs der Intersektionalität erklären.

Die Verschiebung zu einer rigorosen Härte in der feministischen Auseinandersetzung hat auch zu tun mit der Diffusion liberalfeministischer Anliegen (und deren teilweiser politischer Umsetzung) in den Mainstream. Dazu gehört die Entwicklung des Begriffes der Intersektionalität von einem spezifischen theoretischen Anliegen zu bloßem Jargon: Der Begriff wurde zum Buzzword (vgl. Davis 2013: 59–72), mit dem man es nur richtig machen kann und durch dessen Benutzung man seinem Gegenüber keine Erklärungen oder Argumente mehr schuldig ist. Diese Ungenauigkeit des Gebrauchs wird jedoch offensiv als entschiedene Positionierung dargestellt. Der Dialog zwischen feministischer Theorie und Bewegung geht stets mit einer Veränderung oder Adaption der theoretisch ausgearbeiteten Konzepte einher. Wie ich zeigen will, führte die inflationäre Verwendung des Begriffs „Intersektionalität" jedoch zu einer Beliebigkeit hinsichtlich seiner Bedeutung, die der umfangreichen intersektionalen Theorielandschaft Unrecht tut. Meine Überlegungen stützen sich auf die Untersuchungen Heike Guthoffs zum Kollektivhabitus in der akademischen Philosophie. Guthoffs Kategorien übertrage ich auf diese Verlagerung in der feministischen Diskussion und illustriere dies beispielhaft am Begriff der Intersektionalität und der Kritik der feministischen Theoretikerin Jennifer Nash an seiner Nutzung.

Es geht mir um eine Kritik an einer (inner-)feministischen Rigorosität, die sich selbst als *einzig* widerständige versteht und damit die Härte der Auseinandersetzung rechtfertigt. Zum Ziel wird es, das oberflächliche Ergreifen einer Partei zu verwalten und zu kontrollieren – statt nuancierte Diskussionen zuzulassen und zu ermöglichen. Kritisieren, *um zu disqualifizieren*, nimmt mittler-

1 In seinem Buch *Kapital und Ressentiment* beschreibt der Literaturwissenschaftler Joseph Vogl diese Sehnsucht nach Gerichtsbarkeit als Ausdruck des ressentimentalen Subjektes, das aus einem ausgeprägtem „Vergleichs- und Relationszwang", „einem Reflex zu Valorisierung und Bewertung" und „einer wuchernden Urteilslust" entspringt und sich im Besonderen auf digitalen Plattformen Geltung verschafft. Die von mir beschriebene Sehnsucht nach Gerichtsbarkeit in der feministischen Diskussion speist sich wohl ebenso aus dieser *ressentimentalen* Subjektivität (vgl. Vogl 2021: 163).

weile einen bemerkenswert großen Teil des gegenwärtigen feministischen Diskurses ein, der vom Feuilleton als „Kulturkampf" gerahmt und befeuert wird. Immer wieder vernachlässigen Feminist:innen die Auseinandersetzung mit der Theorie der gewählten (oder auch kritisierten) Position zugunsten einer sozial wirksamen Positionierung – wodurch feministische Kritik zu einer Habitusäußerung degradiert wird. Diesen Prozess nenne ich die *Politik der Vagheit*.

2. Habitus

Die Beobachtung der Rigorosität – bei gleichzeitiger Vagheit der Position – untersuche ich mithilfe der Habitusformen in der akademischen Philosophie, die Heike Guthoff in ihrer Studie zu Kollektivität und Geschlecht in diesem Feld beschreibt (vgl. Guthoff 2013). Guthoff bezieht sich dabei vor allem auf die Theorie Pierre Bourdieus. Sie hat dreizehn Philosophieprofessor:innen in Deutschland interviewt, um anschließend den Kollektivhabitus für das Feld der akademischen Philosophie zu bestimmen. Ihr Ergebnis: Wie wir es von dem Begriff des *Doing Gender* in Bezug auf das Geschlechtersystem kennen, werde in der akademischen Philosophie *Klarheit* performt. Der Habitus der akademischen Philosophie zeichne sich somit dadurch aus, dass die Professor:innen scheinbare Klarheit von Positionen und Ausdrucksweisen vor allen anderen Werten priorisieren. Die Klarheit werde somit zum einzigen Qualitätsmaßstab. Als initiale Präposition für das *Doing Klarheit* der akademischen Philosoph:innen charakterisiert Guthoff die Neigung, „entschieden zu unterscheiden" (ebd.: 85), sowie das konstante Gegenüberstellen des Faches und der Philosoph:innen einerseits und anderer Disziplinen und Menschengruppen andererseits anhand von Negativfolien (vgl. ebd.: 88–89). Hieraus spreche eine „Entweder-Oder-Mentalität" (ebd.: 138) derjenigen, die sich eigentlich der Differenziertheit ihres Denkens rühmen. Dass es in der Philosophie „immer ums Ganze" (ebd.: 97) geht, belegt Guthoff mit dem Zurückschrecken eines interviewten Philosophieprofessors vor einer bloß „partialen Position" (ebd.) sowie dem Bedürfnis mehrerer Professoren, darauf hinzuweisen, dass nicht jedes Thema und erst recht nicht jede *Person* „philosophietauglich" (ebd.: 159) sei. Dieser Absolutheitsanspruch zeige sich auch in innerphilosophischen Ausdifferenzierungen: in der Schulenbildung, d. h. also der zwangsläufigen Zuordnung zu einer bestimmten Gruppe Gleichgesinnter, sowie der Glorifizierung von Selektion und Exklusion innerhalb des Fachs. Klarheit gehe also in der akademischen Philosophie mit einem Absolutheitsanspruch einher.

Diese Ergebnisse, die das entschiedene Unterscheiden von richtigen und falschen Gruppenmitgliedern und Themen mit dem *Doing Klarheit* verbinden – also den „Feldhabitus" (ebd.: 43) in der akademischen Philosophie be-

schreiben[2] –, nutze ich für das Begreifen der anfänglich beschriebenen Verschiebung im feministischen Diskurs hin zum Fokus auf rigorose Positionierung. Zwar liegt diesem Text keine qualitative Erhebung wie die Heike Guthoffs zugrunde, die repräsentative Mitglieder eines sozialen Feldes des Feminismus danach fragt, wer und was eigentlich „richtig“ feministisch sei, doch müssen solche Statements verschiedensten Akteur:innen im feministischen Diskurs gar nicht erst durch subtile Fragen einer Wissenschaftlerin entlockt werden. Die Positionierungen springen jeder geneigten Betrachterin entgegen, ob sie nun eine Zeitung aufschlägt, in sozialen Medien unterwegs ist oder ihr Blick beim Warten auf die U-Bahn auf ein Werbeplakat für eine Zyklus-Tracking-App fällt. Es lässt sich durch das Betrachten performativer Standpunkte in der (Populär-)Kultur, die sich in politischen Forderungen sedimentieren, nicht im gleichen Sinne ein eindeutiger „Feldhabitus“ des Feminismus beschreiben, wie Guthoff es für die akademische Philosophie tut. Dennoch ist eine zugrundeliegende Dynamik, die Bourdieu als allen Akteur:innen eines Feldes eigen beschreibt, auch im feministischen Diskurs auszumachen: die *illusio,* die nicht gleichbedeutend ist mit einer Illusion, die die Wirklichkeit verdeckt. Bourdieu verwendet diesen Begriff für die Grundlage der Stabilität sozialer Relationen: den notwendigen „kollektive[n] Glauben an das Spiel“ (Bourdieu 1999: 363, zit. n. Guthoff 2013: 44), der die soziale Wirklichkeit konstituiert. Die Regeln dieses Spiels zu kennen schließt das Wissen um die eigene wie auch die antagonistische Rolle sowie um ihre gegenseitige Konstitutivität ein. Im Falle des feministischen Diskurses ist „Rolle“ hier gleichbedeutend mit inhaltlicher Positionierung – die sich aber in der von mir beschriebenen Dynamik weniger als eine inhaltliche Positionierung zeigt, denn als eine Kritik der gegenüberstehenden Position auf der Ebene der *Form.* Es geht also darum, *wie* etwas gesagt wird, nicht was. Im populärfeministischen Diskurs muss so zu Anfang das Bekenntnis zu einer bestimmten Position stattfinden, um partizipieren zu können – in Anschluss an Bourdieu und Guthoff: um das Spiel spielen zu können.[3] Ist dieser Schritt getan, lässt sich an der Einordnung von Individuen in eine bestimmte Rolle kaum noch rütteln. Diese erzwungene Identifikation mit der Positionierung bei gleichzeitiger Vagheit der Position befähigt schließlich zu dem (alleinigen) Arbeiten mit Negativfolien, das auch Guthoff eingehend thematisiert. So heißt es bloß noch: „Dieser Text ist *nicht* inklusiv“ oder „Diese Analyse wurde *nicht* intersektional gedacht“. Die Politik der Vagheit besteht nun in der daraus erwachsenden Unfähigkeit, inhaltliche Stellungnahmen der eigenen kritischen Position überhaupt zu konkretisieren, weil die eingängige Zuordnung eine solche Bereitschaft vielerorts im Keim

---

2 Guthoff etabliert den Begriff des „Feldhabitus“ selbst, da er bei Bourdieu zwar angelegt, aber noch nicht entwickelt ist.

3 Vgl. auch Guthoffs Ausführungen zur Schulenbildung und der Feindschaft der Schulen in der Philosophie, der sie gar eine „Kriegs“-Rhetorik diagnostiziert (Guthoff 2013: 135).

erstickt: „Mit A redet man nicht“ oder „Du liest B?! Die ist doch problematisch!“. Die Vagheit der „inhaltlichen Position“ wird so durch die eingängige Zuordnung zu einer Schule unter dem Deckmantel der Entschiedenheit und Unnachgiebigkeit praktiziert. Tatsächlich geht man dabei nie über die konstante Reiteration der Maßstäbe der eigenen totalen Positionierung hinaus. Wer innerhalb des feministischen Feldes agiert, wird gedrängt, diese Verhaltensmuster „feministischer Kritik“ zu entwickeln. Ich nenne sie darum in Anschluss an Guthoff „Habitusäußerung“.[4]

3. Richtiger vs. Bullshit-Feminismus

Jene Politik der Vagheit in den inhaltlichen Positionen führt zu verkürzter und oft substanzloser feministischer Kritik, die sich insbesondere als liberaler Mainstreamfeminismus aneignen und verkaufen lässt. Die ehemals inhaltlichen Begriffe, die in dieser Form der Kritik immer wieder auftauchen und einen Anschein von Substanz und Veränderungswut vermitteln, sind aber notwendig ihres Inhaltes und ihrer Historizität beraubt, wenn feministische Kritik zur bloßen Habitusäußerung wird. So auch beim Begriff der Intersektionalität: Die beschriebene Dynamik kulminiert in der Verwendung des eingangs erwähnten Slogans: „My Feminism will be intersectional or it will be bullshit“ (Dzodan 2011: o.S.).

Der Begriff „Intersektionalität“ ist aus zwei Aufsätzen der Juristin Kimberlé Crenshaw aus den späten 1980er- und frühen 1990er-Jahren hervorgegangen (vgl. Crenshaw 1989; 1991). Der Gedanke des Zusammenwirkens unterschiedlicher Arten der Diskriminierung ist bereits 1977 von den Schwarzen feministischen Sozialistinnen des Combahee River Collective formuliert (vgl. Combahee River Collective 2017: 15–27) und zeitgleich mit Crenshaw auch von der feministischen Historikerin Gerda Lerner vorgebracht worden, die ihn aus einer marxistischen Perspektive in ihre Forschung zur historischen Entstehung des Patriarchats einbettete (Lerner 1986: 213). Bis heute streiten sich Intersektionalitätstheoretiker:innen und Marxist:innen ob der genauen Wirkungsweisen der Diskriminierungsformen, wie die Theoretikerin Ashley J. Bohrer herausarbeitet (vgl. Bohrer 2018: 46–74). Dabei geht es in der intersektionalen Theorie darum, verschiedene Formen der Diskriminierung in ihrer Ontologie als gegenseitig konstitutiv zu denken. Die Intersektionalität wird so

4 „Habitusäußerung“ unterscheidet Guthoff von „Habitus“ als eine konkretere (und möglicherweise individuellere) Spielart des Habitus, der, ihr übergeordnet, aber durch sie immer wieder „reproduzier[t]“ wird (ebd.: 32). Unter Bezugnahme auf Bourdieu beschreibt sie außerdem die Relation von „Habitus“ zu „Habitusäußerung“ wie jene „von Sprache und Sprechen“ (ebd.: 63).

zur epistemologischen Methode, die alle Diskriminierungsformen in ihrer Verschränkung bedenkt, um überhaupt zu Wissen über diese mannigfaltigen Formen der Diskriminierung zu gelangen.

Doch zurück zum Slogan, der in seiner Verwendung jene Inhalte der intersektionalen Theorie für einige Wissende anklingen lässt. Für alle anderen nimmt er die Funktion einer Unterscheidungslinie ein, die eindeutig normativ ist. Der Mechanismus der *totalen* Positionierung, gefolgt vom Ausbleiben jeglicher Spezifizierung sowohl der eigenen wie der kritisierten Position, wird in dieser Dynamik sichtbar. In der Reproduktion des Slogans werden starke moralische Zuweisungen als legitimes und hilfreiches Mittel im feministischen Diskurs nahegelegt. Der intersektionale Feminismus funktioniert hier lediglich als Symbol eines substantiellen, richtigen und einfach *guten* Feminismus, während alles, was davon abweicht (oder als davon abweichend beschrieben wird), wörtlich mit „Bullshit" identifiziert wird. Tatsächlich spielt die umfangreiche Theorielandschaft, auf die der Begriff „intersektional" hier referiert, keine Rolle für die Einteilung: Genutzt wird in der kommerzialisierten Rezeption von Dzodans Satz einzig das *Schlagwort* Intersektionalität, das in der genannten Gegenüberstellung keinen Inhalt haben muss, um seine Autorität und Überlegenheit zu beweisen. Genutzt werde der Begriff, wie die Soziologin Kathy Davis argumentiert, mittlerweile auch in den Titeln wissenschaftlicher Publikationen für die „griffige und einprägsame Markierung der normativen Standpunkte [der Autor:innen]" (Davis 2013: 66). Die konzeptuelle Tiefe des Begriffes werde in der anschließenden Arbeit jedoch meist nicht mehr aufgegriffen. Ihr Fazit: „Das Konzept der Intersektionalität […] hat alle Merkmale eines Buzzwords" (ebd.). Als leere Begriffshülse verwandelt sich die Intersektionalität so zum gefeierten Popstar des Feminismus. Spätestens seit den 2010er-Jahren ist der Begriff der Intersektionalität somit im populärfeministischen Umfeld in aller Munde,[5] während er gleichzeitig immer stärker von Rechten attackiert wird (vgl. Coaston 2019). Mit ihrem Buch *Black Feminism Reimagined. After Intersectionality* hat die feministische Theoretikerin Jennifer Nash 2019 eine grundlegende Kritik dieser Entwicklung der Intersektionalität zum Milleniumsparadigma des feministischen Diskurses formuliert (vgl. Nash 2019: 18).

5 Zu dieser Zeit waren resonanzreiche Retrospektiven der beiden Aufsätze von Kimberlé Crenshaw, die den Begriff aus der Perspektive vieler prägten, veröffentlicht worden (vgl. Nash 2019: 6).

4. Korrektur

Die Entleerung der intersektionalen Kritik findet schließlich nicht nur in der Pop-Kultur statt, wo sie möglicherweise wenig überrascht, sondern wird auch, sogar in historischer Vorgängigkeit, im akademischen Feld betrieben. Jennifer Nash analysiert eine Enthistorisierung und, nochmals, eine Entleerung des Begriffes der Intersektionalität durch die Fetischisierung der Intersektionalität als Negativfolie des *weißen* Feminismus (vgl. ebd.: 13). Paradoxerweise besteht die hier vorliegende Enthistorisierung gerade in der Adoption einer bestimmten favorisierten Chronologie des feministischen Fortschritts. Auf den *weißen* Feminismus reagiere demnach die Intersektionalität, die die durch Rassismus und Eurozentrismus geprägte Geschichte der westlichen Geschlechterforschung korrigiere und die Akteur:innen darin ihren sozioökonomischen Standpunkten entsprechend kritisch resituiere.[6] Wird intersektionale Kritik einzig als Gedankenanstoß verstanden, die eigene Gruppenzugehörigkeit zu *reflektieren*, folgen jedoch selten Taten. Das Sich-Positionieren bedeutet dann praktisch die Nivellierung der unterschiedlichen Gruppenzugehörigkeiten und Erfahrungen unter dem Banner der individuellen Differenz.

In diesem Schritt werden die Wurzeln der Intersektionalität in Schwarzer feministischer Theorie verworfen. Diesen Vorgang erklärt Nash damit, dass das von Weißen geprägte Feld der „Women's Studies" Schwarzem Feminismus lange Zeit bloß eine Korrektivfunktion zugeschrieben habe. Die Schwarzen Feminist:innen müssten das Feld der Geschlechterforschung bloß etwas zurechtweisen, damit es noch fortschrittlicher, noch besser, noch produktiver würde: „Women's Studies […] has largely figured black feminism's remedial work as a way of remaking feminism itself, and as a tool for creating more ethical (white) feminist political subjects" (ebd.: 19). Ein wirkliches Interesse oder gar die Anerkennung Schwarzer feministischer Theoriearbeit zeigten die kritisierten Feminist:innen damit natürlich nicht. Besonders brisant an Nashs Skizzierung dieser imaginierten Korrektivfunktion ist, wie eine Aufbürdung

6 Kathy Davis formuliert im Anschluss an den Wissenschaftssoziologen Murray S. Davis die These, dass eine „erfolgreiche" Theorie sich dadurch kennzeichnet, dass sie ein Thema bespielt, das dem Publikum von höchster normativer Relevanz zu sein erscheint und dabei auf eine „überraschende Weise" ein „unumstößliches Ideal des Publikums bedroht". Hinsichtlich einer korrigierenden Tendenz einer erfolgreichen (neuen) Theorie, wie sie dann später auch von Jennifer Nash in Bezug auf *weißen* Feminismus beschrieben wurde, liest sich bei Davis weiter: „Dies sorgt für den notwendigen ‚Verzweiflungszusammenhang', der das Publikum dazu bringt, Zeit und Kraft in den Versuch zu investieren, das Problem unter Kontrolle zu bringen und so die Ursache des Unbehagens zu beseitigen. Intersektionalität thematisiert *das* zentrale theoretische und normative Problem in der feministischen Wissenschaft." (Davis 2013: 62)

vermittelnder oder gar „heilender" („*remedial*") Arbeit auf die Rücken Schwarzer feministischer Theoretikerinnen stattfindet. Nash beschreibt diesen Vorgang auch als die Erfahrung, als Schwarze Frau ständig zum Symbol der Intersektionalität gemacht zu werden:

> [There is a] violence that comes with always being made a symbol […] a figure that can save the field of women's studies from its history, its ongoing violence, effectively rescuing it from itself. […] My wish is for black feminist theory that refuses to perform service work for women's studies, and that instead compels the field to reckon with its own racially saturated fantasies and attachments. I want this reckoning *not* to take the form of gratitude, appreciation, or apology, the primary forms that circulate in both popular and academic feminisms, but to instead include a deep historical engagement with the labor that black women, black feminists, and black feminist theories are regularly called upon to perform. (Ebd.: 138)

Die enthusiastische Integration der mutmaßlich korrektiv wirkenden intersektionalen Perspektive in das Feld der Geschlechterforschung ermögliche also eine „ethischere" Subjektivität *weißer* Feminist:innen, indem sie Zeugnis ihrer vielfältigen Privilegien ablegen können, während die tiefliegenden (und objektiven, d. h. nicht durch subjektive Reflexion veränderlichen) Mechanismen des Rassismus von dieser reflektierten Subjektivität unangetastet bleiben. Die Politik der Vagheit bezeichnet hier also einen Partikularismus, der kein emanzipatorisches Potential entfaltet, weil intersektionales Denken und Handeln nicht über das Bezeugen der eigenen Privilegien hinausgeht. Gleichzeitig weist Nash in diesem Zitat auf eine Weise der Interaktion mit intersektionaler Theorie hin, die sie sowohl im populären als auch akademischen Feminismus beobachtet: eine Rezeption, die in Dankbarkeit, Apologie und Selbstbezichtigung besteht und so eine tiefgründige Auseinandersetzung verunmöglicht. Diese paternalistische Art der theoretischen Rezeption impliziert, dass die Selbstbezichtigung der Zugehörigkeit zu einer hegemonialen Gruppe bereits theoretische Kritik oder emanzipatorische Praxis sei. Das soll nicht bestreiten, dass Wissen situiert ist. Dennoch besteht die Übernahme von Verantwortung für die eigene Situierung nicht in ihrer Benennung, sondern gerade im inhaltlichen und damit *abstrakten* Schlussfolgern aus ihr.

Durch das Aufgreifen des Wortes „Intersektionalität" – ohne eine substanzielle Auseinandersetzung mit der ihm zugrundeliegenden Theorie – war es möglich, die Erfahrung von Anti-Schwarzem Rassismus nicht mehr als Leitmotiv und „Metasprache" (ebd.: 21 [Übersetzung K.K.]) dieser Kritikform anzuerkennen, sondern stattdessen von „Mehrfachdiskriminierung"[7] zu sprechen

---

7 Positiv auf diesen Begriff bezieht sich Sabine Hark in einem Aufsatz in einer Publikation zu Ehren Crenshaws (Hark 2019: 31). Dagegen schreibt in derselben Publikation Iyiola Solanke in Bezug auf die Verbreitung des Begriffes der Intersektionalität: „Viel wurde geschrieben über ‚Mehrfachdiskriminierung'", nichts jedoch über Rassismuskritik oder rassismuskritischen Feminismus." (Solanke 2019: 46)

und ein Denken in Äquivalenten zum *Hauptinstrument* feministischer Kritik zu erheben – statt es als erkenntnistheoretische Methode zu verstehen. Im Anschluss an die afropessimistische Perspektive des Philosophen Calvin Warren schreibt Nash:

> For Warren, intersectionality operates through strategies of „equivalence“, through presuming that blackness and „other forms of difference“ are similarily constructed and produced. […] Intersectionality is often policed outside the parameters of black studies proper because of its imagined desire to treat identity categories and structures of domination as „ontologically equivalent“. (Ebd.: 21)

Die durch Intersektionalität reformierte Geschlechterforschung verstehe verschiedene Herrschaftsstrukturen als *ontologisch äquivalent* und begreift so beispielsweise die Erfahrung von Rassismus als eine Kategorie der Intersektionalität, wie auch Queerness oder Behinderung eine darstellt. Ausgehend vom intersektionalen Fokus auf die Erfahrung ließen sich diese Diskriminierungsformen nicht hierarchisieren, sondern bloß in ihrer Verschränkung und gegenseitigen Konstitution begreifen. Nash führt Warrens Kritik weiter aus, wonach das durch die ontologische Äquivalenz der Identitätskategorien strukturierte Intersektionalitätsverständnis nahelegt, man könne die Erfahrung von Rassismus durch die Erfahrung von Queerness verstehen (vgl. ebd.). Diese Kritik ist jedoch in ähnlicher Form gerade von Intersektionalitätstheoretiker:innen selbst formuliert worden; Ashley J. Bohrer beschreibt diese Vorstellung von Intersektionalität in Anschluss an die Theoretikerinnen Deborah King und Eve Mitchell als „mathematisch“ (Bohrer 2019: 102–103). Solch eine „mathematische“ Konzeption der Intersektionalität ist im Kern der Theorie nicht zuletzt durch die Arbeit mit Begriffen wie Achsen, Koordinaten oder Matrix enthalten, findet aber in dem umfangreichen Literaturkorpus intersektionaler Theorie in stark differierenden Ausprägungen statt: Diskriminierungskategorien addieren oder multiplizieren sich, sind füreinander konstitutiv und doch separat (vgl. ebd.). In der intersektionalen Theorie ist die Tendenz zur ontologischen Äquivalenz mal mehr und mal weniger ausgeprägt. Doch in ihrer populären Rezeption leistet sie insgesamt einem Verständnis abstrakter Herrschaftsstrukturen *allein* durch individuelle Erfahrung Vorschub.

5. Klarstellung

Der intersektionale Ansatz wird also nicht zuletzt durch die moralische Autorität, die ihm z.B. im angeeigneten Slogan zugestanden wird, zum Anlass einer „Selbstreflexion“ der individuellen Position in verschiedenen Herrschaftsstrukturen genommen. An dieser Stelle findet oft eine Vermischung von Intersektionalität als strukturellem Analysekonzept mit der Standpunkttheorie fe-

ministischer Erkenntnistheorie statt. Letztere entwickelte unter anderem die Schwarze feministische Theoretikerin Patricia Hill Collins 1989 in ihrem Aufsatz „The Social Construction of Black Feminist Thought“ (gefolgt von ihrem 1990 erschienen Hauptwerk *Black Feminist Thought*):

> Black women’s political and economic status provides them with a distinctive set of experiences that offers a different view of material reality than that available to other groups. The unpaid and paid work that Black women perform, the types of communities in which they live and the kinds of relationships they have with others suggests that African-American women, as a group, experience a different world than those who are not Black and not female. (Collins 1989: 747–748)

Hier wird deutlich, dass die erkenntnistheoretische Auseinandersetzung mit dem sozioökonomischen Standpunkt für feministische Theorie unabdingbar ist, da dieser, noch bevor er der betreffenden Gruppe politische Handlungsmöglichkeiten erschwert oder erleichtert, deren Blick auf die Realität grundlegend formt. Gleichzeitig betont Collins, dass die Analyse des Standpunktes einer Gruppe nicht für jedes Individuum innerhalb dieser Gruppe zutreffen muss (vgl. ebd.: 747, Fußnote 8). Daraus lässt sich folgern, dass es für eine feministische Analyse wenig Sinn ergibt, mit dem Begriff „Standpunkt“ als Ausdruck einer ganz *persönlichen* Erkenntnisformation zu arbeiten oder gar anzunehmen, dass eine Kommunikation mit jenen Gruppen, die den eigenen strukturellen Standpunkt nicht teilen, unmöglich sei. Dennoch hat man es im feministischen Diskurs immer wieder mit einer solchen Perspektive der Privatisierung des Standpunktes zu tun, dessen hohe Relationalität in unterschiedlichen Konstellationen von anderen Standpunkten ein ständiges Abgleichen, Reflektieren und Verwalten erzwingt. Dieser Ansatz wird nicht nur als Aufforderung gelesen, die Benennung der eigenen, stetig ausdifferenzierter werdenden *Koordinaten* auf den Achsen der Diskriminierung jeder Art politischen Handelns vorauszuschicken, sondern geradezu bereitwillig als Ablasshandel verstanden, durch den man sich in einer ‚privilegierten‘ Position aus der Diskussion zurückzieht, um *Betroffene* denken, sprechen und kämpfen zu lassen. Die Ausbildung solcher Dynamiken zeugt von einem missglückten Transfer von theoretischen Konzepten von Diskriminierungsstrukturen in politische Handlungsräume, die die Ausstaffierung der eigenen politischen Identität und persönlichen Individualität zu ihrer unausgesprochenen Maxime haben. Sich zurückzuziehen und dies als selbstlose praktische Solidarität zu rahmen, schiebt konzeptionell die Verantwortung für den politischen Kampf den *Betroffenen* zu – und kippt sehr schnell in bloße Selbstinszenierung.

Der Philosoph Olúfẹ́mi O. Táíwò nennt dieses Agieren „deference politics“ (Táíwò 2020: o.S.), also Politik der Ehrerbietung.[8] Sie weist denen, die

8 Im Mai 2022 erschien außerdem das den zitierten Aufsatz enthaltende Buch: Táíwò, Olúfẹ́mi (2022): Elite Capture. How the Powerful Took Over Identity Politics (And Everything Else). Chicago: Haymarket Books.

aufgrund ihres Standpunktes die Qualifikation genießen, aus eigener Erfahrung sprechen zu können, einen besonderen Platz zu. Dieser Platz lässt aber entsprechend auch ausschließlich die Darstellung der eigenen Erfahrung zu – hauptsächlich solcher der Diskriminierung und Gewalt. Diejenigen, die sich wegen ihrer Privilegien aus dem Diskurs zurückgezogen haben, erwarten dann ausgehend von Gewalterfahrung und Trauma eine resolute politische Handlungsempfehlung. Táíwò schreibt:

> When it comes down to it, the thing I believe most deeply about deference epistemology is that it asks something of trauma that it cannot give. Demanding as the constructive approach may be, the deferential approach is far more demanding and in a far more unfair way: it asks the traumatized to shoulder burdens alone that we ought to share collectively. […] Deference epistemology asks us to be less than we are – and not even for our own benefit. (Ebd.)

Die Kritik Táíwòs an der „deference epistemology" meint an keiner Stelle, dass Traumata und Gewalterfahrungen abstraktes politisches Denken verunmöglichen. Aber sie stehen auch nicht in einer unmittelbaren Verbindung zu ihm, wovon Verfechter:innen der Standpunkttheorie als persönlicher Erkenntnisformation ausgehen würden. Seine Kritik zielt auf diese Praxis, die politische Subjektivität auf entsprechende Erfahrungen reduziert – und die Subjekte dadurch entmündigt. Entgegen der Praxis der „deference", also einer paternalistischen Ehrerbietung gegenüber *Betroffenen*, argumentiert Táíwò für einen *konstruktiven* Ansatz des Umgangs mit unterschiedlichen strukturellen Standpunkten:

> How would a constructive approach to putting standpoint epistemology into practice differ from a deferential approach? A constructive approach would focus on the pursuit of specific goals or end results rather than avoiding "complicity" in injustice or adhering to moral principles. It would be concerned primarily with building institutions and cultivating practices of information-gathering rather than helping. […] It would focus on *building and rebuilding rooms, not regulating traffic within and between them* – it would be a world-making project: aimed at building and rebuilding actual structures of social connection and movement, rather than mere critique of the ones we already have. (Ebd., Hervorhebungen K.K.)

Statt des Verwaltens von Standpunkten – dem nach Táíwò ein „Being-In-The-Room Privilege" (ebd.) zugrunde liegt – würde ein konstruktiver Ansatz den Raum, in dem diese Verwaltung der Standpunkte stattfindet, infrage stellen. Táíwò beschreibt den Status quo politischer Diskussion als technokratisches Kanalisieren von sowieso kaum interagierenden Meinungsströmen in voneinander unabhängige Bahnen, weil in ihm Verhärtung von Positionen gegenüber Ausweitung und Differenzierung priorisiert werden. In feministischen Diskussionen darüber, wer sprechen sollte, wann diejenige sprechen darf, wer mit wem sprechen kann, und vor allem: mit wem nicht, ist ein grundlegendes

Problem also nicht nur das rigorose Gesprächsklima, sondern die ökonomische und soziale Architektur des Raumes, in dem diese Gespräche stattfinden.

Der liberalfeministische Diskurs *individualisiert* 1. sozioökonomische Standpunkte und politisches Handeln, weist 2. jenen Standpunkten durch diese Individualisierung *moralische Werte* zu, und findet 3. in Räumen statt, die diese Strukturen ermöglichen und verstärken – z. B. in den sozialen Medien, in denen Streit sowie kurze Statements gegenüber langen Texten mit Begründungen priorisiert werden, weil sie den Betreibern dieser Netzwerke finanziellen Mehrwert verschaffen (vgl. Vogl 2021: 176f.). Diese Entwicklungen führen zu einer notwendigen Degradierung feministischer Kritik auf Slogans, die die Waffen feministischer Kritik in glitzernde Anstecknadeln verwandelt.

Intersektionalität sollte keine Habitusäußerung sein, darf kein *Doing Intersectionality* werden, das scheinbar ontologisch äquivalente Erfahrungen und ihren Ausdruck bloß verwaltet, statt die Abschaffung der Unterdrückung selbst einzufordern. Sie muss als feministischer Imperativ verstanden werden, aufzudecken, wie Diskriminierungsformen im Kapitalismus funktionieren und *warum*. Die Politik der Vagheit fragt nie nach dem *Warum*, weil die Antwort darauf für die Aufrechterhaltung ihres performativen Charakters irrelevant ist.

Flavia Dzodan, deren Essay-Titel sich als Slogan verselbstständigt hat, antwortet auf diese Entwicklung fünf Jahre später in einem zweiten Essay. Der Titel: „My feminism will be capitalist, appropriative and bullshit merchandise" (Dzodan 2016: o.S.). In der innerfeministischen Rigorosität und der mit ihr verbundenen Politik der Vagheit zeigt sich aktuell ein Unbehagen oder gar eine Angst davor, kritisch beäugte Positionen und Konflikte inhaltlich ernstzunehmen. Stattdessen umgeht man eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit der Verwendung populärer Begriffe, die eine Konnotation des „richtigen" Feminismus tragen. Dies steht dabei auch für die Vorstellung, dass man die richtige Position *besitzen* kann – wie ein T-Shirt oder eine Kaffeetasse. Es braucht Mut, sich gerade mit den Positionen, die man nicht sofort nachvollziehen kann, ernsthaft auseinanderzusetzen. Denn besitzen kann man den kritischen und emanzipatorischen Feminismus nicht. Wer sich mit der ruhigstellenden Aneignung und Vereinnahmung kritischer Begriffe auseinandersetzt, möchte das vielleicht auch gar nicht mehr. Olúfẹ́mi O. Táíwò bringt das Problem dieses Unbehagens auf den Punkt:

> The same tactics of deference that insulate us from criticism also insulate us from connection and transformation. They prevent us from engaging empathetically and authentically with the struggles of other people – prerequisites of coalitional politics. As identities become more and more fine-grained and disagreements sharper, we come to realize that "coalitional politics" (understood as struggle across difference) is, simply, politics. Thus, the deferential orientation, like that fragmentation of political collectivity it enables, is ultimately anti-political. (Táíwò 2020: o.S.)

Mit feministischer Kritik als Habitusäußerung wird letztlich nur bezweckt, sich vor der rigorosen Härte der Kritik – die man selbst möglicherweise anderen

Feminist:innen zuteilwerden lässt – zu schützen. Doch damit isolieren wir uns nicht nur von potentiellen solidarischen Verbindungen, sondern auch von jeglichem realen politischen Machtaufbau. Zeit für eine feministische Kritik, die die Auseinandersetzung mit Mitstreiter:innen wie Gegner:innen so ernst nimmt wie die Selbstvergewisserung, auf der richtigen Seite zu stehen.

Literatur

Bohrer, Ashley J. (2018): Intersectionality and Marxism: A Critical Historiography. In: Historical Materialism 26, 2, S. 46-74.

Bohrer, Ashley J. (2019): Marxism and Intersectionality. Race, Gender, Class and Sexuality under Contemporary Capitalism. Bielefeld: transcript.

Bourdieu, Pierre (1999): Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Coaston, Jane (2019): The Intersectionality Wars. https://www.vox.com/the-highlight/2019/5/20/18542843/intersectionality-conservatism-law-race-gender-discrimination. [Zugriff: 29.05.2022].

Collins, Patricia H. (2000): Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment. New York: Routledge.

Combahee River Collective (2017 [1977]): The Combahee River Collective Statement. In: Keeanga-Yamahtta Taylor (Hrsg.): How We Get Free. Black Feminism and the Combahee River Collective. Chicago: Haymarket Books, S. 15–27.

Crenshaw, Kimberlé (1989): Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. In: University of Chicago Legal Forum 140, S. 139-168.

Crenshaw, Kimberlé (1991): Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color. In: Stanford Law Review 43.6, S. 1241-1299.

Davis, Kathy (2013): Intersektionalität als „Buzzword". Eine wissenschaftssoziologische Perspektive auf die Frage „Was macht eine feministische Theorie erfolgreich?". In: Lutz, Helma/Herrera Vivar, Maria Theresa/Supik, Linda (Hrsg.): Fokus Intersektionalität: Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes. Wiesbaden: Springer, S. 59-73.

Dzodan, Flavia (2011): My Feminism Will Be Intersectional or it Will Be Bullshit!, 10.10.2011, http://tigerbeatdown.com/2011/10/10/my-feminism-will-be-intersectional-or-it-will-be-bullshit/. [Zugriff: 29.05.2022].

Dzodan, Flavia (2016): My feminism will be capitalist, appropriative and bullshit merchandise, 09.08.2016. https://medium.com/athena-talks/my-feminism-will-be-capitalist-appropriative-and-bullshit-merchandise-d1064490d8fb [Zugriff: 29.05.2022].

Guthoff, Heike (2013): Kritik des Habitus. Zur Intersektion von Kollektivität und Geschlecht in der akademischen Philosophie. Bielefeld: transcript.

Hark, Sabine (2019): Intersektionalität – ein Konzept von Gewicht und mit Geschichte. In: Gunda-Werner-Institut in der Heinrich-Böll-Stiftung; Center for Intersectional

Justice (Hrsg.): „Reach Everyone on the Planet…“ Kimberlé Crenshaw und die Intersektionalität. Texte von und für Kimberlé Crenshaw. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung, S. 31-35.
Hill Collins, Patricia (1989): The Social Construction of Black Feminist Thought. In: Signs Vol. 14, No. 4, S. 745-773.
Lerner, Gerda (1986): The Creation of Patriarchy. New York: Oxford University Press.
Nash, Jennifer C. (2019): Black Feminism Reimagined. After Intersectionality. Durham: Duke University Press.
Solanke, Iyiola (2019): Wo sind in Europa die Schwarzen Professorinnen? In: Gunda-Werner-Institut in der Heinrich-Böll-Stiftung; Center for Intersectional Justice (Hrsg.): „Reach Everyone on the Planet …“ Kimberlé Crenshaw und die Intersektionalität. Texte von und für Kimberlé Crenshaw. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung, S. 45-49.
Táíwò, Olúfẹ́mi (2020): Elite Capture and Epistemic Deference. In: The Philosopher Vol. 108, No. 4, S. 61-69. https://www.thephilosopher1923.org/post/being-in-the-room-privilege-elite-capture-and-epistemic-deference [Zugriff: 16.08.2022].
Táíwò, Olúfẹ́mi (2022): Elite Capture. How the Powerful Took Over Identity Politics (And Everything Else). Chicago: Haymarket Books.
Vogl, Joseph (2021): Kapital und Ressentiment. Eine kurze Theorie der Gegenwart. München: C.H. Beck.

Re-Existenz und Relationalität: Die widerständige Reproduktion des Lebens als feministischer Kampf

Johanna Leinius

1. Einleitung[1]

Das „Lateinamerikanische Netzwerk der Frauen-Verteidigerinnen Sozialer und Ökologischer Rechte" („Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales")[2] trat 2018 mit der Kampagne „Rexistieren: Körper und Territorien Verweben" („Rexistir: Tejiendo Cuerpos Territorios") an die Öffentlichkeit. Die Kampagne hatte das Ziel, die öffentliche Meinung und politische Entscheidungsträger*innen auf der regionalen und globalen Ebene über die Gewalt gegen Aktivist*innen, die sich gegen extraktive Projekte einsetzen, aufzuklären. Gleichzeitig forderte sie die Einhaltung der Menschenrechte und der Rechte der Natur (Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales 2018). Der Begriff, den die Aktivist*innen zentral setzen und der auch den Titel der Kampagne bestimmt, ist „Rexistir"/„Rexistieren". Sie erläutern den Begriff folgendermaßen:

> Wir verstehen, dass wir der neuen Kolonisierung des Extraktivismus WIDERSTEHEN, wenn wir uns von unseren Körper-Territorien in Lateinamerika ausgehend (miteinander) verweben; indem wir unsere Erinnerungen, Kämpfe und Alternativen für ein gutes Leben als Frauen zurückfordern und somit eine neue Welt schaffen, REXISTIEREN wir. (Ebd., Übers. JL)

---

1 Teile des Textes sind meinem Kapitel "In the defense of life: The existential politics of relating body and territory" in *Territorialities in Dispute: Neo-extractivism and spheres of recolonization/de-colonization in Latin America,* herausgegeben von Pabel López Flores und Penelope Anthias (London: Routledge, i.E.), entnommen.

2 In dem Netzwerk sind Aktivist*innen aus ganz Lateinamerika organisiert, die sich gegen extraktive Projekte mobilisieren. Auf der Grundlage langjähriger persönlicher und beruflicher Beziehungen wurde die Kampagne von so unterschiedlichen NGOs wie der katalanischen Sektion von Ingenieure ohne Grenzen, der belgischen Anti-Bergbau-Organisation CATAPA und der peruanischen ökumenischen Organisation Fedepaz unterstützt.

Die Setzung von Rexistieren als widerständiges Verweben von Körpern und Territorien in Lateinamerika begründet sich in einer langen Tradition widerständigen Handelns und alternativer Wissensproduktion, die jedoch nicht ohne Risiken und Ambivalenzen ist.

Was ich damit genau meine, zeichne ich in diesem Beitrag anhand des umkämpften Begriffs der Rexistenz nach. Meine Argumentation stützt sich auf meine langjährigen Forschungsbeziehungen mit Aktivist*innen und Forscher*innen insbesondere in Peru, die ich im Rahmen meiner Arbeiten zu der Konstruktion von Differenz und Solidarität auf Inter-Bewegungstreffen eingegangen bin (Leinius 2022). Diese Verbindungen haben mich über den spezifischen Kontext dieser Forschung hinaus geprägt. Die Frage, wie Körper, Territorium und die Reproduktion des Lebens in den Mobilisierungen von feministischen, indigenen und bäuerlichen Aktivist*innen verwoben werden und welche Praxen und Lebenswelten diese Verwobenheiten – in ganz unterschiedlicher Weise – begründen und wie diese unterschiedlichen Bedeutungen in Bezug zueinander gesetzt werden, hat mich die letzten Jahre begleitet (Leinius 2021). Um hier nur den für diesen Beitrag wichtigsten Aspekt herauszugreifen: Die Verwendung der gleichen Wörter bedeutet nicht, dass alle über die gleiche Sache sprechen oder in gleicher Weise Strategien der Übersetzung anwenden müssen: Insbesondere indigene und bäuerliche Aktivist*innen sind – wenn sie breitere Allianzen schließen wollen – darauf angewiesen, ihre Lebenswelten so zu übersetzen, dass sie an Kämpfe in der Welt der Modernen[3] anschlussfähig sind, um so ihre Erfahrungen sicht- und ihre Rechte einklagbar zu machen. So zielte die Kampagne „Rexistir: Tejiendo Cuerpos Territorios“ insbesondere darauf, „[Verletzungen der Menschenrechte der Frauen und der Natur] sichtbar zu machen und sie öffentlich anzuprangern, um die Pflege, den Schutz und die Verteidigung unserer Körper-Territorien sicherzustellen“ (Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales 2018, Übers. JL). Der Menschenrechtsdiskurs und die Debatte um die Rechte der Natur werden mit der Verteidigung von ‚Körper-Territorien' gekoppelt und so in Bezug zueinander gesetzt. Die Begriffe der Körper-Territorien wie auch der Rexistenz, die für das angesprochene Publikum der Kampagne nicht als bekannt vorausgesetzt werden können, werden so in einen Kontext gesetzt, der bekannt erscheint. In der Nutzung dieser Begriffe scheint gleichzeitig ein Überschuss auf, der durch diese strategische Übersetzungspolitik nicht eingefangen wer-

3 In diesem Text verwende ich den Begriff „Welt der Modernen“, um die Gesellschaftsform zu fassen, die Philippe Descola (2011) Naturalismus genannt hat und die auf der Trennung von Natur und Kultur, einem linearen Verständnis von Zeit und einem individualistischen Menschenbild aufbaut. Ich halte diese Terminologie für hilfreich, da sie betont, dass die moderne/koloniale Rationalität, obwohl sie für viele zum Allgemeingut geworden ist, weder den Endpunkt noch die Gesamtheit der möglichen Wege zur Organisation der auf dem Planeten bestehenden sozialen Beziehungen darstellt.

den kann: eine andere Art der Beziehungsweisen, in der politische Mobilisierung nur ein Aspekt des Kampfes gegen die „weltzerstörende Maschine“, wie Isabelle Stengers (2018: 86) die Welt der Modernen nennt, ist. Die Soziologin Andrea Sempertégui zeichnet nach, wie diejenigen, die sich mobilisieren, um ihre Territorien gegen extraktive Projekte zu verteidigen, „öffentliche Ausdrucksformen des Widerstands (wie Mobilisierungen, Protestmärsche und andere Aktionen) mit jenen Alltagspraktiken verbinden, die das Leben reproduzieren“ (Sempertégui 2021: 2, Übers. JL). Sie stützt sich auf dekoloniale und ortsbezogene Theorien der „Re-Existenz“ (Albán Achinte 2006) und liest diese postkolonial-feministisch als „Rexistenz“, um so die Rolle und den Beitrag von Frauen zu diesen Praktiken zu betonen. Sie argumentiert, dass beide Konzepte die Binarität zwischen indigener und nicht-indigener Welt, zwischen Autonomiebestrebungen und Inklusionsforderungen aufzulösen suchen.

In diesem Text zeichne ich nach, wie der Widerstand gegen Extraktivismus als existenzielle Politik der Verteidigung des Lebens gegen ein System des Todes konzeptualisiert wurde und wie der Begriff „Re-Existenz“ in diesem Zusammenhang politisiert wurde. Dann zeige ich, wie extraktive Projekte, aber auch der Widerstand gegen diese, vergeschlechtlicht sind und wie als Reaktion darauf indigene und bäuerliche Frauen „Rexistenz“ als einen Begriff entwickelt haben, der ihre alltäglichen Praxen zur Erlangung eines erfüllten Lebens fassen kann. Ich schließe mit einer Reflexion über das Potenzial, aber auch die Herausforderungen dieser Politik.

2. Das Leben verteidigen

Bewegungen, die sich gegen Rohstoffabbauprojekte organisieren, sehen Ressourcenausbeutung als Ausdruck einer umfassenden gesellschaftlichen Logik, die weit mehr beinhaltet als den Charakter der Wirtschaft eines Landes. Sie argumentieren, dass Extraktivismus – also die Extraktion von natürlichen Ressourcen insbesondere für den Export – als Gesellschaftsmodell die Existenz sowohl in biophysikalischer als auch in symbolischer Hinsicht aufhebe: Gegen eine Welt, in der Territorien – aber auch Körper – in erster Linie danach bewertet werden, wie viel aus ihnen herausgeholt werden kann (Machado Aráoz 2011: 147-48), ist die Verteidigung des Lebens und des Territoriums eine Praxis, die sich sorgt und versucht, das volle Leben – „la vida plena“ – zu erhalten:

> Environmental politics is a politics of being, but overall a politics of life and existence, a claim for the recognition of people’s rights for survival, cultural difference, ethnic styles, and autonomous modes of being-in-the-world. It is also a politics of becoming that values the meaning of utopia and the potentialities of life as the rights of Nature to be and of all communities to forge their future. (Leff 2021: 63)

Widerstand gegen extraktive Projekte bedeutet in der Konsequenz die Verteidigung des Lebens selbst. Er ist von der Sorge getragen, die vielfältigen Beziehungen zu bewahren, die das Leben ausmachen. Rosa Sara Huamán Rinza aus Peru, die sich gegen das Bergbauprojekt eines kanadischen transnationalen Unternehmens in der Gemeinde San Juan Bautista de Cañaris im Norden Perus organisiert, betont in diesem Zusammenhang die Bedeutung ihrer affektiven Beziehung zum Territorium: „Territorium ist Glück, weil es Leben gibt, fortpflanzt und reproduziert, was kann mehr Glück bringen als die Vermehrung von Leben?“ (Huamán Rinza 2013: 309, Übers. JL).

Der Zentralität des Lebens in diesen Kämpfen wird die Politik des Todes gegenübergestellt, die die Welt der Modernen bestimme: das kapitalistische System der Ausbeutung und Erschöpfung, das sich materiell in extraktiven Großprojekten wie Bergbau oder Ölförderung artikuliert, aber auch die Körper derjenigen erschöpft, deren Arbeit das System am Laufen hält (Machado Aráoz 2011: 147).

Der postkoloniale Theoretiker Achille Mbembe argumentiert in Bezug auf die Klimakrise, dass ein Kampf gegen die Politik des Todes, die das Überleben des Planeten als Ganzes bedroht, nur möglich sei, wenn emanzipatorische Kämpfe nicht auf das Überleben ausgerichtet seien, sondern auf dem Wunsch nach Leben basieren:

> The world will not survive unless humanity devotes itself to the task of sustaining what can be called the reservoirs of life. The refusal to perish may yet turn us into historical beings and make it possible for the world to be a world. But our vocation to survive depends on making the desire for life the cornerstone of a new way of thinking about politics and culture. (Mbembe 2017: 181)

In Abya Yala, wie der lateinamerikanische Kontinent von Aktivist*innen in Referenz auf die Benennung des Kontinents durch das indigene Volk der Kuna/Guna genannt wird, wird dieses politische Projekt unter anderem unter dem Begriff der „Re-Existenz“ verhandelt. Die territorial verankerte Affirmation des Lebens ist Teil der „aufständischen Praktiken des Widerstands, des (Re-)Existierens und des (Erneut-)Lebens“ (Walsh 2013, Übers. JL). Re-Existenz wird als ein Weg gesehen, andere Logiken des Sprechens, Seins und Denkens zu verbinden, die quer zu und gegen kapitalistische, patriarchale und koloniale Ordnungen liegen und über die binären Logiken der Welt der Modernen hinausgehen:

> Anstelle von ‚Widerstand‘, der eine Reaktion auf eine vorangegangene Handlung bedeutet und somit immer eine reflexartige Handlung ist, haben wir Re-Existenz. Das heißt, eine Art zu existieren, eine bestimmte Rationalitätsmatrix, die unter den gegebenen Umständen agiert, ja sogar re-agiert, von einem Topoi aus, kurz: von einem eigenen Ort aus, sowohl geographisch als auch epistemisch. In Wahrheit agiert sie zwischen zwei Logiken. (Porto-Gonçalves 2006: 165, Übers. JL)

Der kolumbianische Anthropologe und Künstler Adolfo Albán Achinte unterstreicht die kreative Ausrichtung der Re-Existenz in einer Welt, die danach strebt, andere Welten zu zerstören. Er betont:

> Ich begreife Re-Existenz als die Mittel, die Gemeinschaften schaffen und entwickeln, um ihr Leben täglich neu zu erfinden und so der Realität zu begegnen, die durch das hegemoniale Projekt geschaffen wurde, das von der Kolonialzeit bis heute die Existenz der afro-deszendenten Gemeinschaften minderwertig gemacht, zum Schweigen gebracht und negativ sichtbar gemacht hat. (Albán Achinte 2009: 94, Fn. 2)

Weiter zu existieren, das Leben neu zu erfinden und für sich selbst und andere zu sorgen, ist laut Albán Achinte bereits eine Leistung, die afro-deszendente und indigene Gemeinschaften jeden Tag vollbringen. Nicht nachzugeben oder aufzugeben ist Widerstand. Re-Existenz bezeichnet somit Praktiken der Weltgestaltung, die das Leben in einem durch die Kolonialität geprägten, aber nicht vollumfänglich gefassten Kontext bejahen und verteidigen.

Re-Existenz bedeutet auch, in einer Welt, die indigene und bäuerliche Völker der Zukunft beraubt hat, Zukunft zu schaffen (Mbembe 2017: 5): Kolonialität und Neoliberalismus haben dazu geführt, dass man sich weder Kollektivität noch Zukunft vorstellen könne (Belén Carrizo 2019: 137). Re-Existenz bedeutet die Ausnutzung der

> incapacity of neoliberalism to generate belonging, collectivity and a believable sense of the future [which] produces, among other things, enormous crises of existence and of meanings that are being lived by the non consumerists and consumerists of the world in forms that the neoliberal ideology can neither predict or control. (Pratt 2008)

3. Re-Existenz gendern

Die Kämpfe um die Re-Existenz sind unweigerlich vergeschlechtlicht. Wie Rita Segato argumentiert, drückt sich die Politik des Todes in Lateinamerika in einer Pädagogik der Grausamkeit aus, die die Körper von Frauen als Geiseln nimmt und auf der „Ausstellung der Grausamkeit als einzige Garantie der territorialen Kontrolle“ beruht (Segato 2014: 56, Übers. JL). Im Widerstand gegen extraktive Projekte, der primär sozial-ökologisch begründet ist und indigene und bäuerliche Gemeinschaften mobilisiert, ist die Erkenntnis der Geschlechtsbezogenheit der Gewalt extraktiver Projekte am deutlichsten von als weiblich gelesenen Aktivist*innen formuliert worden: Auf dem Panamerikanischen Sozialforum 2017 in Tarapoto, Peru, verhandelte das symbolisch eingerichtete „Tribunal für Gerechtigkeit und die Verteidigung der Rechte der Panazonischen und Andinen Frauen“ („Tribunal de Justicia y Defensa de los De-

rechos de las Mujeres Panamazónicas-Andinas“) Fälle von Aktivistinnen, die Verfolgung und Gewalt erlebten, weil sie ihre Territorien gegen Rohstoffprojekte verteidigten. Symbolisch als Richterinnen eingesetzt waren die feministischen Aktivistinnen Gladys Acosta (UN-Ausschuss für die Beseitigung der Diskriminierung der Frau) und Lilian Celiberti (Articulación Feminista Marcosur), die Wissenschaftlerin Rita Segato (Universidad de Brasilia) und die amazonische Aktivistin Teresita Antazú (Unión de Nacionalidades Ashaninka y Yanesha). In seinem abschließenden Urteil stellt das Tribunal fest:

> In allen Fällen sind Frauen direkte Opfer von Aggressionen, weil sie die Aneignung des Territoriums, das den lebenswichtigen Raum und Bezugspunkt für das Fortbestehen ihrer jeweiligen Gemeinschaften darstellt, oder der Umwelt und der für das Überleben der Spezies unverzichtbaren Güter verteidigen und sich wehren. (Acosta et al. 2017: 17)

Das Tribunal stellt auch fest, dass Aktivistinnen aufgrund der vergeschlechtlichten Arbeitsteilung innerhalb indigener und bäuerlicher Gemeinschaften in besonderer Weise zur Zielscheibe werden: Sie sind stark von den Auswirkungen extraktiver Projekte betroffen, weil viele der Aufgaben, die mit der Reproduktion des Lebens verbunden sind, von Frauen ausgeführt werden: Sie sind es, die Lösungen finden müssen, wenn das Trinkwasser nicht mehr trinkbar ist, die Bewässerungskanäle austrocknen und die landwirtschaftliche Produktion zurückgeht (Cruz et al. 2017). Frauen und Kinder sind auch stärker von den mit extraktiven Projekten verbundenen Gesundheitsrisiken betroffen, da sie häufiger mit verschmutztem Wasser in Berührung kommen als Männer, die oft mehr Zeit außerhalb ihrer Gemeinschaften verbringen (Carvajal 2016: 35). Die Rolle von Frauen im Widerstand gegen diese Projekte ist ambivalent: Sie sind bei der Mobilisierung gegen extraktive Projekte zentral beteiligt, werden aber auch als symbolische Vertreter*innen der Gemeinschaft und des Territoriums wahrgenommen (Acosta et al. 2017: 19). Staatliche Behörden, Vertreter*innen extraktiver Projekte und die Medien versuchen daher oft, sie einzuschüchtern und zu delegitimieren, um den indigenen und bäuerlichen Widerstand insgesamt zu brechen:

> Aus keinem anderen Grund hören wir von den Tritten und der Zerstörung der Töpfe der Shuar-Frauen, die eine äußerst entweihende und demoralisierende Geste gegenüber den Frauen und ihrer Rolle in der Gemeinschaft darstellen, und von der Entkleidung von Lorenza vor ihren Entführern im Fall der Mapuche, die eine Kriegstrophäe darstellt; sowie die Drohungen gegen Máxima Acuña in Cajamarca, ihre Kinder, Haustiere und Ernten zu verletzen, und der Versuch, ihren Kampf zu delegitimieren, indem ihre Moral in Frage gestellt wird, indem Gerüchte über ihre Ehrlichkeit, ihr Sexualleben und das ihrer Anwältin gestreut werden. (Ebd.: 20–21, Übers. JL)

Das Tribunal endet mit dem Appell, dass „das Patriarchat besiegt und die Nachhaltigkeit des Lebens garantiert werden müsse“ (ebd.: 21). Die sexuali-

sierte Gewalt, die Aktivist*innen erleben, ist der Analyse des Tribunals zufolge eng mit der zerstörerischen Logik des Extraktivismus verbunden. Daher ist der Kampf gegen Gewalt gegen Frauen ein notwendiger erster Schritt zur Stärkung anti-extraktiver Kämpfe.

Das Urteil des Tribunals gründet auf der Theorieproduktion indigener und bäuerlicher Frauen: Lorena Cabnal, eine indigene Feministin der Xinca-Gruppe aus Guatemala, schreibt beispielsweise:

> Ich verteidige mein Land nicht nur, weil ich die natürlichen Güter brauche, um zu leben und den anderen Generationen ein würdiges Leben zu hinterlassen. Im Ansatz der Wiedergewinnung und der historischen Verteidigung meines Körper-Erde-Territoriums gehe ich von der Wiedergewinnung meines enteigneten Körpers aus, um Leben, Freude, Vitalität, Vergnügen und den Aufbau von befreiendem Wissen für die Entscheidungsfindung und diese Macht zusammen mit der Verteidigung meines Körper-Erde-Territoriums zu erzeugen, denn ich kann mir diesen Frauenkörper nicht ohne einen Raum auf der Erde vorstellen, der meine Existenz würdigt und mein Leben in vollem Umfang fördert. Historische und unterdrückerische Gewalt existiert sowohl für mein erstes Körperterritorium als auch für mein historisches Territorium, das Land. In diesem Sinne bedroht jede Form von Gewalt gegen Frauen diese Existenz, die vollständig sein sollte. (Cabnal 2010: 23, Übers. JL)

Die Kontrolle über den eigenen Körper, so Cabnal, ist ohne die Befreiung des Territoriums nicht möglich. Nur gemeinsam kann ein erfülltes Leben gewährleistet werden. Sie begründet ihren Aktivismus mit der Verantwortung für die territoriale Einbettung der Reproduktion des Lebens, die weit über das Individuum in Zeit und Ort hinausreicht. Es geht darum, die territoriale Autonomie gegen den Kapitalismus, den Staat und die Kolonialität zu verteidigen. Dabei stehen die Rechte der Frauen im Mittelpunkt, denn „wenn die Orte, die wir bewohnen, entweiht werden, sind unsere Körper betroffen; wenn unsere Körper betroffen sind, sind auch die Orte, die wir bewohnen, entweiht“ (Cruz et al. 2017: 7).

Es stellt sich jedoch die Frage, ob die Betonung der politischen Notwendigkeit des Kampfes gegen geschlechtsspezifische und sexualisierte Gewalt durch das Herausstellen der von Frauen übernommenen Rollen und Verantwortlichkeiten für das Überleben der Gemeinschaft und die Re-Existenz nicht letztlich die zugelassenen Räume für weibliches Engagement und Verhalten einschränkt und binäre Geschlechterrollen und normative Erwartungen verstärkt: In der Rechtsprechung des politischen Tribunals, aber auch in der Kampagne und in der Wissensproduktion indigener und bäuerlicher Aktivist*innen ist auffällig, dass die binäre Geschlechterordnung nicht in Frage gestellt wird. Frauenkörper sind zumeist die Körper von cis-Frauen; Fragen von Sexualität und Geschlecht werden kaum thematisiert.

4. Strategische Äquivalenzbildungen

Dieses Dilemma wurde von vielen der Aktivist*innen selbst erkannt: Auch wenn durch die Verknüpfung von Körper, Territorium und der Verteidigung des Lebens bereits Konvergenzen zwischen heterogenen Kämpfen erreicht wurden, sind diese eher als Momente innerhalb eines fortdauernden Prozesses der Verhandlung zwischen heterogenen Welten zu sehen.

Dies ist auch in den lateinamerikanischen feministischen Bewegungen präsent: Auf den Plena des 14. Lateinamerikanischen und Karibischen Feministischen Treffens 2017 in Montevideo, Uruguay, wurde die Frage von Körper als Territorium und die Frage des lebenswerten Lebens immer wieder aufgegriffen: Im ersten Plenum wurde erarbeitet, dass Körper als Territorium sich in vier überlappenden Dimensionen manifestiert: erstens als an physische Körper gebunden, die Erfahrungen von Gewalt und Diskriminierung machen und nach Autonomie streben. Die Aufzählung von Betroffenheiten zeigt das Spektrum der Sichtbarkeit in den lateinamerikanischen Feminismen: „Indigene, Schwarze, LGBTI, trans, Alte, Jugendliche, Mädchen, mit Behinderung, mit HIV, Sexarbeiterinnen, Alleinstehende, Alte [sic!]" (Celiberti et al. 2018: 27, Übers. JL). Zweitens wurde Körper als Territorium im Zusammenspiel mit der territorialen Verankerung von Kultur und Identitäten gesehen, bei der ökologische Bedingungen und Extraktivismus eine Rolle spielen. Drittens wurde die gesellschaftliche Dimension betont, welche die strukturellen Konditionen möglicher Lebensweisen formt, beispielsweise durch das Gesundheits- und Strafsystem. Viertens wurde die Rolle staatlicher Normen und Sanktionen betont (ebd.: 27). Im vierten Plenum wurde dann die Frage der Nachhaltigkeit des Lebens gestellt, und die Notwendigkeit artikuliert, die Perspektive zu ändern: „wie ist das Leben, nach dem wir streben, was sind die Leben, die ‚es verdienen, zu leben', wie werden sie konstruiert und auf welche Bedürfnisse sind sie ausgerichtet?" (ebd.: 60, Übers. JL). Das siebte Plenum, das explizit den Krieg gegen „unsere Körper-Territorien-Land" (ebd.) thematisierte, schloss mit der Forderung nach einer inklusiveren Bewegung, welche die unterschiedlichen Erfahrungen und Welten, in der Kämpfe für Emanzipation stattfinden, einschließt (ebd.: 106).

Wie schon im vorherigen Lateinamerikanischen und Karibischen Feministischen Treffen 2014 in Lima, Peru, fungierte der Körper und die Forderung nach körperlicher Integrität als zentrale Achse, um die unterschiedlichen Bewegungen miteinander zu artikulieren (Leinius 2020). Der Begriff der Re-Existenz oder Rexistenz taucht im Bericht über das 14. Treffen nicht auf, aber Spuren des mit dem Begriff verbundenen Perspektivwechsel sind sichtbar: Alltägliche Praxen und körperliches Erleben werden als Ausgangspunkt für strategische Überlegungen gesetzt, was Räume öffnet, in denen auch binäre Geschlechterordnungen hinterfragt werden können.

5. Fazit

Die Begriffe „Re-Existenz" und „Rexistenz", die aus territorialen Kämpfen gegen extraktive Projekte hervorgegangen sind, sind zunehmend in verschiedenen wissenschaftlichen Debatten präsent. Doch über die Fokussierung akademischer Debatten auf die alltäglichen Praktiken der Verteidigung des Lebens hinaus haben Aktivist*innen die Begriffe genutzt, um an den Staat gerichtete Forderungen mit ihren Alltagspraktiken zu verweben, Ungleichheiten innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaften zu thematisieren und internationale Unterstützung zu mobilisieren. Die größere Sichtbarkeit, die Aktivist*innen erreicht haben, war sowohl Gift als auch Medizin: Einerseits hat sie die Angriffe von staatlichen Kräften, Mitarbeiter*innen extraktiver Projekte und den Medien, aber auch von Mitgliedern der eigenen Gemeinschaften verstärkt. Andererseits hat sie den Aufbau von Netzwerken und gegenseitige Unterstützung ermöglicht und so eine Gemeinschaft im Grenzgebiet zwischen verschiedenen Welten geschaffen, von denen die Kampagne „Rexistir" und das Tribunal auf dem Panamerikanischen Sozialforum 2017 zeugen. Diese haben zur Verbreitung von Konzepten wie „Rexistir" geführt, die wiederum dazu dienen, die Präsenz von Frauen in Kämpfen gegen extraktive Projekte zu legitimieren. Diese haben aber auch traditionelle Geschlechterrollen verstärkt und durch die Fokussierung auf die Bedeutung von Frauen für das Bewahren kommunalen Lebens erneut das Risiko geschlechtsspezifischer Gewalt und Übergriffe erhöht. Sie fungieren als Pharmakon, um Nikita Dhawans (2020) Beschreibung des postkolonialen Staates aufzugreifen, die sie von Spivak (2009: 34) übernimmt: Sie sind Gift und Medizin zugleich, befähigend und einschränkend, ermächtigend und schädlich. Diese Doppelbindung kann nicht rückgängig gemacht werden, es muss sich mit ihr arrangiert werden.

Und dennoch: Rexistenz als Begriff, der in unterschiedlichen Welten Resonanz erzeugt, hat heterogene Organisationen unter einem gemeinsamen Narrativ zusammengeführt, das die geschlechtsspezifischen Auswirkungen des Extraktivismus und die von Frauen erfahrene Gewalt in den Mittelpunkt stellt. Entgegen der Behauptung, dass die Verteidigung des Lebens als Horizont indigener und bäuerlicher Bewegungen grundsätzlich konservativ sei, haben lateinamerikanische Aktivist*innen die Relevanz geschlechtsspezifischer Erfahrungen von Gewalt und Widerstand hervorheben können. Sie argumentieren, dass „Rexistenz" nicht notwendigerweise die Konsolidierung patriarchalischer und heteronormativer Machtverhältnisse bedeute: Kollektive Rechte auf Territorium, Kultur und Land können eingefordert werden, ohne den Kampf für sexuelle Selbstbestimmung und körperliche Integrität aufzugeben. Durch die Betonung der konstitutiven Verbindung zwischen Körper und Territorium kann emanzipatorische Politik gestärkt werden, wenn Identitäten nicht als monolithisch und Forderungen nicht als abgeschlossen gesehen werden.

Literatur

Acosta, Gladys/Celiberti, Lilian/Segato, Rita/Antanzú, Teresita (2017): Veredicto del Tribunal: Justicia y defensa de los derechos de las mujeres panamazónicas-andinas. Tarapoto: Foro Social Panamazónico.
Albán Achinte, Adolfo (2006): Conocimiento y lugar: más allá de la razón hay un mundo de colores. In: Achinte, Adolfo Albán (Hrsg.): Texiendo textos y saberes: Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad. Cauca: Editorial Universidad del Cauca, S. 59-82.
Albán Achinte, Adolfo (2009): Artistas indígenas y afrocolombianas: Entre las memorias y cosmovisiones estéticas de la resistencia. In: Palermo, Zulma (Hrsg.): Arte y estética en la encrucijada descolonial. Buenos Aires: Del Signo, S. 83-112.
Belén Carrizo, Mariana (2019): Re-tejer las redes de lo común y de la politicidad en la necropolítica neoliberal. In: Revista CoPaLa/RPDecolonial (Hrsg.): Discusiones, problemáticas y sentipensar latinoamericano. Tomo II – Estudios Descoloniales y Epistemologías del Sur Global. Buenos Aires: Arkho Ediciones, S. 127-173.
Cabnal, Lorena (2010): Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In: Acsur Las Segovias (Hrsg.): Feminismos diversos: el feminismo comunitario. Madrid: Acsur Las Segovias, S. 11-25.
Carvajal, Laura María (2016): Extractivismo en América Latina: impacto en la vida de las mujeres y propuestas de defensa del territorio. Bogotá: Fondo de Acción Urgente de América Latina.
Celiberti, Lilian/Fonseca, Elena/Zelikovitch, Ema (2018): Memoria 14EFLAC: Diversas pero no Dispersas. Montevideo: Cotidiano Mujer.
Cruz, Delmy Tania/Vázquez, Eva/Ruales, Gabriela/Bayón, Manuel/García-Torres, Miriam (2017): Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios. Quito: CLACSO.
Descola, Philippe (2011): Jenseits von Natur und Kultur. Berlin: Suhrkamp.
Dhawan, Nikita (2020): State as pharmakon. In: Cooper, Davina/Dhawan, Nikita/Newman, Janet (Hrsg.): Reimagining the state: Theoretical Challenges and Transformative Possibilities. London: Routledge, S. 57-76
Huamán Rinza, Rosa Sara (2013): „El Territorio es Alegría, porque es quien Reproduce y Da Vida“. Entrevista con Rosa Sara Huamán Rinza. In: Hoetmer, Raphael/Castro, Miguel/Daza, Mar/De Echave, José/Ruiz, Clara (Hrsg.): Minería y Movimientos Sociales en el Perú. Lima: PDTG, S. 309-315.
Leff, Enrique (2021): Political Ecology: Deconstructing Capital and Territorializing Life. Cham: Springer Nature.
Leinius, Johanna (2020): Die Translokalisierung lateinamerikanischer Feminismen im Spiegel transnationaler Begegnungen. In: Feministische Studien 38, 1, S. 58-75.
Leinius, Johanna (2021): Articulating Body, Territory, and the Defence of Life: The Politics of Strategic Equivalencing between Women in Anti-Mining Movements and the Feminist Movement in Peru. In: Bulletin of Latin American Research 40, 2, S. 204-219.
Leinius, Johanna (2022): The Cosmopolitics of Solidarity: Social Movement Encounters across Difference. Cham: Springer Nature.

Machado Aráoz, Horacio (2011): El auge de la Minería transnacional en América Latina: De la ecología política del neoliberalismo a la anatomía política del colonialismo. In: Alimonda, Héctor (Hrsg.): La Naturaleza colonizada: Ecología política y minería en América Latina. Buenos Aires: CLACSO, S. 135-180.

Mbembe, Achille (2017): Critique of Black Reason. Durham/London: Duke University Press.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2006): A Reinvenção dos Territórios: a experiência latino-americana e caribenha. In: Ceceña, Ana Esther (Hrsg.): Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado. Buenos Aires: CLACSO, S. 151-197.

Pratt, Marie Louise (2008): Globalization, Demodernization and the Return of the Monsters. A lecture read at the Third Encounter of Performance and Politics, Universidad Catolica, Lima, Peru, July 2002. Translated from Spanish by QMS. http://smashthisscreen.blogspot.com/2008/02/globalization-demodernization-and.html [Zugriff: 28.10.2021].

Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales (2018): Rexistir: tejiendo cuerpos territories. https://rexistir.com/ [Zugriff: 22.10.2021].

Segato, Rita (2014): Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. Puebla: Pez en el árbol.

Sempertégui, Andrea (2021): Weaving Resistance: The Amazonian Women's Struggle against Extractivism in Ecuador. Dissertation (unveröff.).

Spivak, Gayatri Chakravorty (2009): They the People: Problems of Alter-Globalization. In: Radical Philosophy 157, S. 31-36.

Stengers, Isabelle (2018): The challenge of ontological politics. In: de la Cadena, Marisol/Blaser, Mario (Hrsg.): A world of many worlds. Durham: Duke University Press, S. 83-111.

Walsh, Catherine (Hrsg.) (2013): Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re) vivir, tomo 1. Quito: Abya Yala.

Solidarity Across Difference – Rethinking Transformational Critique from Black Feminist and Postcolonial Perspectives

Bontu Lucie Guschke

1. Introduction

The notion of solidarity is often discussed in relation to (queer-)feminist and anti-racist struggles in socio-political settings. Global movements such as #MeToo and Black Lives Matter vividly show how powerful and effective practices of solidarity can be in these contexts. In this chapter, I shift focus slightly and discuss the potential of solidarity in a different – yet arguably related – setting, namely within the context of critical scholarship. More specifically, I suggest the practice of *solidarity across difference* as a form of transformational critique. The notion of *solidarity across difference* is based within Black feminist and postcolonial conceptions of solidarity as a continuous collective struggle for mutual commitments grounded within multiple viewpoints and knowledges, thus, a practice of enabling shared action while maintaining internal particularities (hooks 2000, Mohanty 2003). I argue that it addresses shortcomings in current forms of critique that claim to foster transformation and reflexivity, particularly affirmative and immanent critique.

Within critical research, deconstructive approaches have shaped many practices of critique. Broadly speaking, such critique risks focusing on practices of negative criticism with the aim of revealing, exposing, and unmasking power structures and modes of domination (Sedgwick 2003). This form of critique has been substantially challenged by (feminist) approaches of affirmative and immanent critique (Braidotti 2019, MacLure 2015, Massumi 2010, Pullen et al. 2017). Describing dominant forms of deconstructive critique as vacated instead of humanized (Ashcraft 2017, see also Bell & De Gama 2019), as well as destructive and negative instead of future-oriented and transformational (see also Bargetz 2019, Raffnsøe et al. 2014), scholars have proposed affirmative, immanent critique as an alternative critical practice. Affirmative, immanent critique is meant to imagine new futures and thereby offer a tool for actively reworking and producing alternative solutions instead of primarily negating and dismissing existing ones (MacLure 2015, Massumi 2010). Moreover, the

idea of immanence promises to base any critique on an acknowledgment of the critic's entanglement in the structures, processes, discourses, and materialities they aim to critique (MacLure 2015).

Inspired by the idea of a critical practice that is future-oriented and transformational as well as reflexive of the critic's entanglements, this chapter turns toward some points that are in need of further reflection and development if the transformational and reflexive aims of affirmative, immanent critique are to be fulfilled. While affirmative, immanent critique offers pathbreaking impulses to the rethinking of critique as a future-oriented and reflexive practice, it remains trapped within the reproduction of exclusionary binary thinking by positioning itself so firmly against practices of deconstructive critique and formulating its own position as "the other," alternative position of critique, that it risks neglecting the positionalities and practices of other marginalized speakers and ignoring the power structures that might inhibit the voicing of their critique.

This is the starting point from which I investigate the potential of *solidarity across difference* as a practice of critique that allows destabilizing the outlined binary, homing in on the transformational potential such critique could have. Concretely, the main aim of this chapter is to explore and discuss how *solidarity across difference* can be conceptualized as a practice of transformational critique. I propose that the main potential of a practice of *solidarity across difference* as transformational critique lies in allowing for difference while also making the difference productive, whereby it provides a fitting conceptual basis for destabilizing binaries and opens for multiplicity and difference within transformational critique. This allows a rethinking of critical practice – beyond either deconstructive or future-oriented, reflexive, affirmative, immanent critique – adding *solidarity across difference* as a transformational form of critique that allows for a multiplicity of knowledges and subjects to co-exist within critical practice. I end with some concrete suggestions on how *solidarity across difference* may be practiced by scholars, basing these considerations on my own research practice and experience.

2. Affirmative and immanent critique

For many years, if not decades, critical – and particularly feminist – scholars have challenged the dominant notion of critique as a negative or destructive practice and turned toward transformational forms of critique that imagine potential new futures (see also Bargetz 2019, Pullen et al. 2017, Raffnsøe et al. 2014). Such dominant forms of critique risk privileging practices of revealing, exposing, and unmasking power structures and modes of domination. With this focus, it is argued, critique will not bring about any novel insights but will only

expose and reaffirm what is already known and accepted in prevailing critical practices (Sedgwick 2003). Moreover, such critique establishes a hierarchical relation with the knowing critic, who unveils what the unknowing others were not able to see. Critique becomes a “performance of righteousness” (Bell & de Gama 2019: 944) by a critic who remains detached and disembodied from concrete struggles (Ashcraft 2017).

Affirmative and immanent critique has been proposed as an alternative form of critique that is future-oriented and transformational, as well as reflexive of its entanglement in that which is critiqued (MacLure 2015, Massumi 2010, Pullen et al. 2017, Raffnsøe et al. 2014). Affirmation refers to critique that also augments and imagines new futures, becoming a tool for actively reworking and producing alternative solutions instead of primarily negating and dismissing existing ones (MacLure 2015, Massumi 2010). An affirmative approach thus explicitly invites critique to be future-oriented and pursue new imaginaries and potentialities (Bargetz 2019, see also Pullen et al. 2017, Raffnsøe et al. 2014). Immanence relates to an acknowledgment of the critic’s entanglement in the structures, processes, discourses, and materialities they aim to critique (MacLure 2015). Instead of being “vacated,” that is, detached and disembodied, critique aims to become “humanized” by relying on subjective experience and acknowledging vulnerabilities (Ashcraft 2017). With the aim of reflecting different positionalities in the research process (MacLure 2015), it should become possible to escape the hierarchical position of the “knowing” critics who establish themselves apart from or above the object of critique.

Both affirmation and immanence offer significant impulses by aiming for critique to affirm a future-oriented and transformational stance that is reflexive of speakers’ positionalities through the idea of immanence. As such, they highlight important problematizations in dominant forms of critique while providing the hopeful assertion that alternative futures are possible. Inspired by these important developments toward a critical practice that is future oriented and reflexive, I want to highlight some aspects that are in need of further reflection and development if the transformational and reflexive aims are to be fulfilled. Overall, I argue that affirmative and immanent critique risks neglecting critical perspectives that cannot (or do not) speak from an immanent and affirmative position, for instance, Black feminist and postcolonial forms of critique.

More precisely, the idea of immanence within a practice of critique risks ignoring certain considerations of privilege and marginalization. MacLure (2015: 8) argues that dominant forms of critique assert the critic’s superiority over the object of critique, which “reinstate[s] the asymmetries of power-knowledge that they aim to overturn,” while immanent critique refrains from such self-elevation of the critic. Instead, “‘we’ who might pull the rug or lift the veil do not pre-exist the entangled movements out of which subject and objects […] emerge” (Ibid.: 6), wherefore critique should be reconceptualized as immanent. I echo MacLure’s concern about critics who reinstate existing

power structures through their own practices and follow her argument for the entanglement of the critic. However, I argue that one needs at least somewhat privileged access to voicing critique to the relevant audiences to refrain from (re)positioning oneself "above" the object of critique to some extent. That is, if existing power relations position the critic within structures, processes, discourses, and materialities so that they do not have access to a position from which critique is heard, recognized as such, and acknowledged, those critics might not be able to speak, or at least not be heard, from an immanent position. Even though MacLure (2015: 2–3, italics mine) upholds that immanent critique "never jumps clear of its entanglement in the structures and processes that are also its targets, *but nevertheless has the potential to open up possibilities for movement and change*," I maintain that an approach to critique that does not explicitly reflect the outlined problematic, and the possible resultant need for (re)positioning, seemingly assumes a unified, immanent position from which affirmative critique can be voiced and neglects certain marginalized positionalities.

From the perspective of, for instance, Black feminist critique, when voiced by Black women, aiming for immanence might prevent the critique from being heard and risk the continuous – even increasing – marginalization of the critic. The positionality of Black women and other marginalized speakers seems to be missing from the perspective of immanent critique. Thinking from a situatedness within the fields of Black feminist, postcolonial, and anti-racist research, critique needs to acknowledge and account for the different positionalities of its speakers in a way that puts existing privileges and marginalizations explicitly into focus instead of universalizing "the other" position, which risks neglecting a critical reflection on the power structures present within the practice of critique. In sum, I claim that by firmly positioning affirmative, immanent critique as *the* alternative form of critique against dominant deconstructive critical practice, a binary is reproduced between a dominant deconstructive critical position and affirmative, immanent critique as "the other" alternative critical position, which risks remaining ignorant of the positionalities of marginalized speakers and the power structures that might inhibit the voicing of their critique.

3. Solidarity across difference

I mobilize insights from Black feminist and postcolonial theories with the intent of turning to some of the genealogies of power struggles and their political and theoretical effects that risk being made invisible (Bargetz & Sanos 2020) when privileging purely affirmative and immanent critique. In particular, I suggest taking inspiration from Black feminist and postcolonial practices of soli-

darity[1] to destabilize binary thinking and allow for difference, making this difference productive for transformational critique.

I develop and mobilize the notion of *solidarity across difference* to highlight two aspects that are essential to destabilizing binaries: allowing for difference and enabling shared action across difference. Such an understanding of solidarity is rooted in the practices and conceptualizations of solidarity forwarded within Black feminist and postcolonial theories (hooks 2000, Mohanty 2003, Taylor 2017), and it highlights the possibility of fostering mutual commitments grounded in multiple viewpoints and knowledges. As Mohanty (2003) describes it, the potential of solidarity lies in bridging differences through enabling shared action while maintaining internal particularities.

This possibility of maintaining difference within collective action is grounded in a general rejection of binary thinking that fosters dichotomic and hierarchical logics that otherwise reproduce underlying power structures. Instead, stemming from a postcolonial perspective and standing in opposition to exclusionary notions of white feminism, *solidarity across difference* is based upon the conviction that multiple ways of knowing and being (can) co-exist (Mohanty 2002, see also Alcadipani et al. 2012). Importantly, this indicates that a shared commitment does not mean equating all forms of oppression or weighing them against one another. In the practices of the Black Feminist Combahee River Collective (CRC), for instance, "solidarity did not mean subsuming your struggles to help someone else; it was intended to strengthen the political commitments from other groups by getting them to recognize how the different struggles were related to each other" (Taylor 2017: 11). Barbara Smith, a founding member of the CRC, reflects on solidarity as a practice of "standing with" people who are different from oneself (Smith interviewed in Taylor 2017: 63). From her perspective, solidarity is essentially "the idea of working together across difference" (Ibid.: 64).

With this formulation, Smith stresses the second important aspect of the notion of *solidarity across difference*, namely the need to *work* and struggle together to build and fight for shared commitments. Solidarity under such a conception is not pre-given by "assuming an enforced commonality of oppression, [instead] the practice of solidarity foregrounds communities of people who have *chosen to work and fight together*" (Mohanty 2003: 7, italics mine). It necessitates "understanding multiple, often opposing ideas and knowledges,

1 I have focused on authors and streams of research that I identified as particularly fruitful for developing the notion of *solidarity across difference*. By no means do I claim to provide a comprehensive overview of Black feminist and postcolonial theories on solidarity, nor do I wish to imply a unified standpoint on the issue within Black feminist and postcolonial theoretical traditions. Despite often being wrongly portrayed as such, Black feminist and postcolonial work is not unilateral but includes important philosophical and political differences among authors and perspectives.

and negotiating these knowledges, not just taking a simple counterstance" (Mohanty 2002: 212). Foregrounding a collective commitment to *work together* – highlighted, for example, by bell hooks (2000: 16), who wrote repeatedly about "the hard work of feminist solidarity" – stresses the need for solidarity to be a constant process and shared struggle of coalition building against existing structures of domination and oppression. As Mohanty (2003: 7) pointedly wrote, "solidarity is always an achievement, the result of active struggle"; it needs to be actively created and sustained (hooks 2000). *Solidarity across difference* is thus always a *practice* rather than a (pre-given) state of being.

4. Dissolving binary thinking through solidarity across difference

How, then, might *solidarity across difference*, understood as shared action while maintaining internal particularities, be conceptualized as a practice of transformational critique, and how would such a practice address and destabilize the outlined binary thinking within which affirmative, immanent critique remains trapped? As outlined, *solidarity across difference* rejects a binary logic in favor of acknowledging the potential of co-existing knowledges and ways of being. To allow for multiple co-existence, *solidarity across difference* requires and comprises careful engagement with power structures and positionalities in order to acknowledge different marginalizations without creating fragmentation along such lines of difference. This allows for destabilizing the binary between a dominant perspective of critique and "the other" alternative position of critique, instead allowing for critics to speak from a multitude of positionalities, thereby addressing the identified shortcoming. In the following, I discuss this in more detail before providing a suggestion as to how *solidarity across difference* can be conceptualized as a practice of transformational critique.

Two contributions from a Black feminist perspective on *solidarity across difference* help destabilize the outlined binary between a dominant deconstructive critical position and affirmative, immanent critique as "the other" alternative critical position. First is the acknowledgement that critique is always also an onto-epistemological concern – that is, a practice that questions what it means to be (human) and to know. It therefore needs to actively consider, challenge, and reimagine the multiplicity of perspectives from which knowledge can be created and shake the foundation of how being and knowledge are legitimized. Second, once it has been established that critique can legitimately be voiced from a multiplicity of different positions of knowing and being, the question remains as to how to make this difference productive for transforma-

tional critical practice. To that end, a Black feminist perspective on *solidarity across difference* allows for drawing upon conceptual tools that enable critique to be grounded within a careful analysis of different positionalities. Both points will be outlined in more detail in the following.

A core contribution of Black feminist thought lies in its consistent challenge of ontological and epistemological exclusions, disputing dominant subject-object relations in critical practice and legitimizing knowledges based on lived experiences from marginalized perspectives. As the CRC pointedly claims, "black women are inherently valuable, […] our liberation is a necessity not as an adjunct to somebody else's but because of our need as human persons for autonomy" (CRC 2014 [1978]: 273). As the recognition of Black women as valuable human persons has been continuously contested in historical as well as contemporary contexts, the CRC's explicit claim was and is indispensable for establishing an indisputable and unconditional acknowledgment of Black women's need for and right to liberation and autonomy while positioning them as legitimate subjects within the struggle toward these goals.

This fundamental claim positions Black women and other marginalized speakers as legitimate critics. It highlights the possibility of critique that is based on knowledges produced *by* Black women and other oppressed groups. Important to this claim, Black feminist scholars highlight the necessity of a Black feminist standpoint that reflects "[t]he importance of Black women's leadership in producing Black feminist thought [which] does not mean that others cannot participate [but …] that the primary responsibility of defining one's own reality lies with the people who live that reality" (Collins 2002: 163). Relatedly, a legitimization of lived experiences as an accepted form of knowledge is necessary to account for the variety of viewpoints of Black women and other oppressed people and to integrate these into critical practice. Supporting such demands, Christian (1987: 58, 60) highlights the need for critique to be "rooted in practice" and based on a "multiplicity of experiences," while Mohanty (2002: 210), from a postcolonial perspective, emphasizes the importance of utilizing lived relations as a basis of knowledge in order to make hierarchies of power and domination – and how they affect "the everyday world" – visible. Mohanty (2003) explicitly links this need for legitimizing lived experiences as valuable knowledge to a conceptualization of solidarity as actively supporting the claims that marginalized groups make themselves rather than providing solutions for them.

While affirmative and immanent critique seemingly assumes a unified immanent position from which affirmative critique can be voiced, critique rethought as *solidarity across difference* questions and broadens the scope of who is recognized as a viable critic in the first place and what forms of (embodied, lived, experience-based) critique can be voiced by these groups. It operates from the core aim of questioning who gets to be recognized as a viable

subject and challenges the boundaries that exclude certain subjects and their knowledges.

Once it has been established that critique can legitimately be voiced from a multiplicity of different positions of knowing and being, the question arises as to how to make this difference productive for transformational critical practice. It requires concepts that allow critique to be grounded within a careful analysis of different positionalities. Such analyses make it possible to account for the ever-present yet unequally distributed danger of (further) marginalization – a risk overlooked in the idea(l) of immanence – and thereby enable practices of *solidarity across difference*. The concepts of *intersectionality* and the *matrix of domination*, both developed within the field of Black feminism, provide two such analytical tools that can ground practices of *solidarity across difference*.

In one of the first texts to explicitly formulate a need for integrated analyses of interlocking oppressions, the CRC (2014 [1978]) refer to the linkage of gendered, racialized, heteronormative, and classed systems of domination. Such simultaneity of forms of oppression is further conceptualized in the notion of *intersectionality* (Crenshaw 1989). This concept highlights that experiences of marginalization cannot be explained by a simple adding-up of different forms of discrimination; as these oppressions frequently reinforce each other in complex ways, it requires an explicit acknowledgment of their intersections.

While an intersectional perspective stresses the intricacy of interlinking oppressions, it has been highlighted that there is a need for understanding how these intersecting oppressions are organized and, in particular, how they are incorporated into a "socio-political-historical context" (Carrim & Nkomo 2016: 262, see also Holvino 2010, Liu 2018, Rodriguez & Scurry 2019). The concept of the *matrix of domination* identifies and describes the structural, disciplinary, hegemonic, and interpersonal as four domains of power that have recurrently been found to organize the workings of different forms of oppressions. Each domain fulfills a particular function and is locally contextualized and historically situated so that each matrix of domination provides a specific analytical description of the conditions of possibility for intersecting oppressions in a particular time-space (Collins 2000).

Using the *matrix of domination* in combination with an intersectional analysis allows for moving "from static representations of dominance and oppression to explicitly include the interplay of advantage and disadvantage implicit in intersectional analysis" (Rodriguez et al. 2016: 204). The two concepts, *intersectionality* and *matrix of domination,* and the resulting analyses of the organization of the intersecting axes of oppression enable a nuanced discussion of positions of privilege and marginalization. While few, if any, individuals or groups can be placed as "pure victims or oppressors" (Collins 2000: 287) on a matrix of domination, the varying amounts of penalty and privilege that derive

from the multiple systems of oppression influence lived experiences. Existing privileges can provide access to vital resources and positions of power. As these can be mobilized, or risked, for the formulation of critique, analyses of positionalities and their material consequences are important when reflecting upon opportunities for participating in and shaping the organization of resistance (Collins 2000). This analysis is often missing within immanent and affirmative critical practice. However, only by acknowledging and analyzing power structures between critics and organizing critical practices accordingly can critique be voiced from marginalized perspectives, allowing these to become integral to practices of critique.

Mobilizing Black feminist and postcolonial theories, I have outlined how critique understood as *solidarity across difference* addresses and destabilizes the binary thinking that affirmative, immanent critique remains trapped within and allows homing in on the transformational potential aimed at, but not fully actualized in, practices of affirmative, immanent critique. In summary, I propose the following conceptual suggestion for how *solidarity across difference* can be conceptualized as a practice of transformational critique:

- *Solidarity across difference*, as a practice of transformational critique, is a continuous collective struggle of building and working toward mutual commitments across difference while maintaining internal particularities. It allows for a multiplicity of knowledges and subjects to co-exist within critical practice by establishing critique as an onto-epistemological concern that challenges the exclusion of subjects and their knowledges.
- It thereby highlights the possibility of fostering mutual commitments that are grounded within multiple viewpoints and knowledges. As such, it comprises careful engagement with power structures and positionalities in order to acknowledge different marginalizations without creating fragmentation along such lines of difference. Instead, it allows for consideration of what different critical practices are feasible for differently positioned individuals within a practice of critique, making it possible to acknowledge and maintain particularities while also making the resulting difference productive.

5. *Solidarity across difference* as a practice of transformational critique

In the following, I discuss the theoretical contribution and practical implications of conceptualizing *solidarity across difference* as a practice of transformational critique. Most importantly, conceptualizing *solidarity across difference* as a practice of transformational critique allows for broadening the scope of who is a viable critic and who or what is expected to be objects of critique, a reflection that is unfortunately still easily neglected in contemporary Western

critical scholarship. It legitimizes and productively combines a multiplicity of knowledges, challenging the binary logics within which practices of affirmative, immanent critique remain trapped.

I suggest that through *solidarity across difference,* it becomes possible to build mutual commitments *across* personal differences, acknowledging multiplicity, maintaining particularities, *and* enabling shared action – in other words, developing the capacity to acknowledge and make room for difference while making this difference productive. More broadly, I suggest it inspires a more urgent requestioning of existent notions of subject-object relations in practices of critique – critique *by* and *for* whom? – and a centering of marginalized subjects and their multiple knowledges to allow for transformational critique. With this suggestion, I aim to support and reinforce an important, more general effort by Black feminist, postcolonial, and anti-racist researchers, challenging the exclusion of marginalized scholars, particularly Black scholars and scholars of color, and the devaluation of their knowledges and experiences (Muzanenhamo & Chowdhury 2021). Dar et al. (2021: 2), highlighting the complicity of the academic system in perpetuating ignorance of racist structures, call for "collective anti-racist scholar-activism in the form of knowledge production, theorising and community-building." Part of this, I suggest, is rethinking any approach to critique that risks excluding marginalized scholars and thereby reproduces racist conceptions of who is a viable critic. As Dar et al. (2021: 2) pointedly articulate, "We call for the amplification and heeding of voices of people of colour who have theorised their oppression to build a foundation from which to take action." The need formulated within the concept of *solidarity across difference* as a practice of transformational critique to make critique an onto-epistemological concern and thereby challenge the exclusion of subjects and their knowledges echoes their call.

As part of this, it will be paramount to resist a homogenization of marginalized voices, instead allowing for difference within their perspectives. As Alcadipani et al. (2012) argue, there have been tendencies not only to marginalize knowledge produced by scholars of color, particularly those from the Global South, but to homogenize those perspectives that are "allowed in". This perpetuates a practice of reproducing racist epistemic structures and, according to Nkomo (2021: 213), centers "[w]hite males as the dominant producers and gatekeepers of knowledge […] plac[ing] all other race and gender groups at the margins […] only able to gain admission with the permission of the dominant group" – and through their homogenizing gaze (Alcadipani et al. 2012). Instead, the concept of *solidarity across difference* as a practice of transformational critique might provide a theoretical tool that manifests Alcadipani et al.'s (2012: 134) demand for marginalized voices "to speak and to be heard […] on their own epistemic and ontological terms."

Translated to a practice level, the concept challenges us as scholars to reassess our critical commitments through the lens of *solidarity across differ-*

ence. The concept developed here demands practicing critique by continuously questioning and renegotiating who is in and who is excluded, whose knowledges are valued and legitimized, and what norms are reproduced, paying particular attention to racist exclusions. Rethinking critique as *solidarity across difference* thus asks for continuous collective contributions from all of us, marginalized people and allies alike, yet with consideration for our different positionalities and corresponding needs and possibilities to voice critique in different contexts.

The question I ask myself more concretely, then, is what *solidarity across difference* as a practice of transformational critique would look like in scholarly settings, for instance, within universities. For me, as a woman of color working in a junior scholar position in a Western university context, it means being aware that I find myself marginalized and privileged in different ways. I have to be aware of my privileges as someone working within a geographically dominant context while also acknowledging my vulnerabilities as a young woman of color who often has to fight to have the relevance of her perspective acknowledged. Both are bases for practicing *solidarity across difference* as transformational critique.

In my empirical work, I conduct research on workplace harassment and discrimination in universities. I investigate how sexist and racist discrimination are reproduced in Danish universities through organizational practices, processes, and structures. As part of this research, I interview academic faculty working at Danish universities, with interviewees constituting a diverse set of people in terms of gender, ethnicity, academic position, and experiences with harassment and discrimination. As a woman of color in a Danish university context, I voice my claims and insights from a marginalized standpoint, which is certainly not more truthful or accurate in and of itself, but is often sidelined in dominant knowledge production and can thus provide valuable and important perspectives, including those built upon reflections of lived experiences and the capability to empathize with feeling racialized, gendered, and sexualized in dominantly white male settings. During interviews, for example, when talking about the interviewees' personal experiences with discriminatory behavior, I am often able to relate to many of the experiences being shared, yet I must also make sure to not assume sameness from resonance. As Liu (2018: 95) notes, "Non-white researchers studying different non-white groups can examine biographical resonances that allow them to align their research with their racialised subjects, while interrogating their own relative powers and privileges, if any." Here, my critique thus lies both in making my positionality and perspective a unique and core aspect of what I say about discrimination in universities and whom I turn toward, as well as in making space for the multiplicity of perspectives and co-existing knowledges that are shared by the interviewees, practicing *solidarity across difference* rather than homogenizing and othering their perspective.

At the same time, as a scholar at a European university, I find myself in a position in which my academic practices are part of reproducing or challenging hegemonic Western knowledge production. As Dar et al. (2021: 3) reflect:

> As scholars with lived experiences largely of these geographically dominant contexts, we must be careful not to speak for, or over, people in other locations – we must constantly challenge the tendency to universalise a "we" beyond our own knowledge and lived experiences. […] Instead, we use our privileges as doctoral supervisors, conference convenors, workshop facilitators, and book and journal editors to de-centre white privilege and amplify the voices of our colleagues in the Global South.

The Building the Anti-Racist Classroom (BARC) Collective, of which the authors are part, has certainly been a great inspiration for how to radically live up to these aims in practice. Similarly, practicing *solidarity across difference* as transformational critique would mean questioning my own organizational practices within academia, for instance, concretely rethinking what, how, and whom I teach and supervise, whom I collaborate with and how, whose work I reference, or how I engage in scholarly debates, peer-reviewing, and journal editing (on the latter, see also Jammulamadaka et al. 2021). Exploring the critical potential of each of these practices as acts of *solidarity across difference* could mean building more upon the works of scholars in the Global South and, when I have the privilege to do so, inviting and supporting their submissions "not only in special issues, but also as regular journal editions" (Alcadipani et al. 2012, see also Muzanenhamo & Chowdhury 2021). It might also mean joining conferences in the Global South and engaging in the struggle of building mutual commitments in these spaces. The potential of each of these acts would be to become part of a continuous collective struggle to legitimize a multiplicity of knowledges and to push for transformational change – imperative tasks within (Western) academic institutions and a contribution to existing practices of immanent, affirmative critique.

References

Alcadipani, Rafael/Khan, Farzad Rafi/Gantman, Ernesto/Nkomo, Stella (2012): Southern Voices in Management and Organization Knowledge. In: Organization 19, 2, p. 131-143.

Ashcraft, Karen Lee (2017): Submission to the Rule of Excellence: Ordinary Affect and Precarious Resistance in the Labor of Organization and Management Studies. In: Organization 24, 1, p. 36-58.

Bargetz, Brigitte (2019): Longing for Agency: New Materialisms' Wrestling with Despair. In: European Journal of Women Studies 26, 2, p. 181-194.

Bargetz, Brigitte/Sanos, Sandrine (2020): Feminist Matters, Critique and the Future of the Political. In: Feminist Theory 21, 4, p. 501-516.
Bell, Emma/de Gama, Nadia (2019): Taking A Stand: The Embodied, Enacted and Emplaced Work of Relational Critique. In: Organization 26, 6, p. 936-947.
Braidotti, Rosi (2019): A theoretical framework for the critical posthumanities. In: Theory, Culture and Society 36, 6, p. 31-61.
Carrim, Nasima Mohamed Hoosen/Nkomo, Stella (2016): Wedding Intersectionality Theory and Identity Work in Organizations: South African Indian Women Negotiating Managerial iÍdentity. In: Gender, Work and Organization 23, 3, p. 261-277.
Christian, Barabara (1987): The Race for Theory. In: Cultural Critique 6, p. 51-63.
Collins, Patricia Hill (2000): Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment. New York: Routledge.
Collins, Patricia Hill (2002): Defining Black Feminist Thought. In: Essed, Philomena/Goldberg, David Theo (Eds.): Race Critical Theories. New Jersey: Blackwell Publishers, p. 152-175.
Combahee River Collective (2014 [1978]): A Black Feminist Statement. In: Women's Studies Quarterly 42, 3/4, p. 271-280.
Crenshaw, Kimberlé (1989): Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. In: University of Chicago Legal Forum 1989, 1, p. 139-167.
Dar, Sadhvi/Liu, Helena/Martinez Dy, Angela/Brewis, Deborah (2021): The Business School is Racist: Act up! In: Organization 28, 4, p. 695-706.
Holvino, Evangelina (2010): Intersections: The Simultaneity of Race, Gender and Class in Organization Studies. In: Gender, Work and Organization 17, 3, p. 248-277.
hooks, bell (2000): Feminism is for EVERYBODY. Passionate Politics. London: Pluto Press.
Jammulamadaka, Nimruji/Faria, Alex/Jack, Gavin/Ruggunan, Shaun (2021): Decolonising Management and Organisational Knowledge (MOK): Praxistical Theorizing for Potential Worlds. In: Organization 28, 5, p. 717-740.
Liu, Helena (2018): Re-radicalising intersectionality in organization studies. In: Ephemera 18, 1, p. 81-101.
MacLure, Maggie (2015): The "New Materialisms": A Thorn in the Flesh of Critical Oualitative Inquiry? In: Canella, Gaile S./Perez, Michelle Salazar/Pasque, Penny A. (Eds.): Critical Qualitative Inquiry: Foundations and Futures. Walnut Creek: Left Coast Press, p. 93-112.
Massumi, Brian (2010): On Critique. In: Inflexions 4, p. 337-340.
Mohanty, Chandra Talpade (2002): Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism. In: Essed, Philomena/Goldberg, David Theo (Eds.): Race Critical Theories. New Jersey: Blackwell Publishers, p. 152-175.
Mohanty, Chandra Talpade (2003): Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity. Durham: Duke University Press.
Muzanenhamo, Penelope/Chowdhury, Rashedur (2021): Epistemic Injustice and Hegemonic Ordeal in Management and Organization Studies: Advancing Black Scholarship. In: Human Relations, p. 1-24.
Nkomo, Stella (2021): Reflections on the Continuing Denial of the Centrality of "Race" in Management and Organization Studies. In: Equality, Diversity and Inclusion 40, 2, p. 212-224.

Pullen, Allison/Rhodes, Carl/Thanem, Torkild (2017): Affective Politics in Gendered Organizations: Affirmative Notes on Becoming-Woman. In: Organization 24, 1, p. 105-123.

Raffnsøe, Sværre/Gudmand-Høyer, Marius/Thaning, Morten (2014): Foucault's Dispositive: The Perspicacity of Dispositive Analytics in Organizational Research. In: Organization 23, 2, p. 272-298.

Rodriguez, Jenny/Holvino, Evangelina/Fletcher, Joyce/Nkomo, Stella (2016): The Theory and Praxis of Intersectionality in Work and Organisations: Where do we go from here? In: Gender, Work and Organization 23, 3, p. 201-222.

Rodriguez, Jenny/Scurry, Tracy (2019): Female and Foreign: An Intersectional Exploration of the Experiences of Skilled Migrant Women in Qatar. In: Gender, Work and Organization 26, p. 480-500.

Sedgwick, Eve Kosofsky (2003): Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity. Durham: Duke University Press.

Taylor, Keeanga-Yamahtta (2017): How We Get Free: Black Feminism and the Combahee River Collective. Chicago: Haymarket Books.

Zu den (Un-)Möglichkeiten solidarischer Kritik

Brigitte Bargetz

Die Beiträge von Kaja Kröger, Johanna Leinius und Bontu Lucie Guschke werfen aus unterschiedlichen Perspektiven eine zentrale und zugleich unbequeme Frage auf: die Frage nämlich, wie Solidarität und Kritik zusammengedacht werden können. Dabei eröffnen sie vielfältige und zugleich zueinander sprechende Perspektiven, wie ich im Folgenden vor dem Hintergrund von drei Aspekten zeigen möchte: erstens mit Blick auf den spezifischen Modus von Kritik, zweitens mit Bezug auf das Problem von Wissensproduktion und Theoriegeschichtsvergessenheit, die ich gemeinsam mit Sandrine Sanos auch als „Narrativ theoretischer Amnesie" (Bargetz/Sanos 2020: 503) bezeichne, und drittens im Hinblick auf die Frage von Theorie und Wissensproduktion als politische Praxis.

Alle drei Beiträge können in der anhaltenden Debatte über das Was und Wie von Kritik verortet werden, die in den 1990er Jahren von Eve Kosofsky Sedgwick mit Bezug auf US-amerikanische kritische Theoriebildung als Frage zwischen Paranoia und Reparation gerahmt wurde und die gegenwärtig – auch über feministische und queere Zusammenhänge hinaus (z.B. Latour 2004; Massumi 2010) – vor allem als Verhältnis von Kritik und Affirmation diskutiert wird (für einen Überblick z.B. Bargetz/Sanos 2020; vgl. auch Guschke in diesem Band). Konkret geht es in diesen Debatten darum, Kritik und damit auch kritische Wissensproduktion nicht nur als Macht- und Herrschaftskritik im Modus des Enthüllens oder Entlarvens und folglich einer paranoiden Lesart zu fassen. Vielmehr solle Kritik immer auch die affirmativen und mithin die affektiven, relationalen und kreativ-imaginären Aspekte für ein Denken transformativer Kritik hervorheben. Im Unterschied zu negativer Kritik bedeutet Affirmation für Rosi Braidotti (2008: 22, Übers. B.B.) beispielsweise Relationalität, Affirmation trage dazu bei, „sich auf andere zu beziehen – sowohl auf menschliche als auch nichtmenschliche andere – und somit in anderen und durch andere zu wachsen". Der Ausgangspunkt dieser Debatten über Affirmation und/oder Kritik war dabei nie nur ein rein theoretischer. Im Mittelpunkt stand vielmehr die Frage, wie – vor dem Hintergrund einer um sich greifenden politischen Ohnmacht und Depression – Wissensproduktion als performative Praxis zu gesellschaftlicher Veränderung beitragen kann, und somit auch das Ziel, die politischen Spielräume einer Zukunft in der Gegenwart zu erweitern.

In diesem Zusammenhang schreibt sich Bontu Lucie Guschke mit ihrem Beitrag in jene Debatten ein, die dafür plädieren, Kritik und Affirmation zusammenzudenken und Kritik nicht durch Affirmation zu ersetzen. Denn letz-

tere trägt mitunter dazu bei, Herrschaftsverhältnisse auszublenden oder gar zu nivellieren (Bargetz/Sanos 2020). So kritisiert auch Guschke, dass in der Überbetonung affirmativer Kritik gerade postkoloniale und Schwarze feministische Theorien unsichtbar gemacht werden, und plädiert stattdessen für eine Aktualisierung dieser Ansätze. Es sind u.a. die Arbeiten von Chandra T. Mohanty, Patricia Hill Collins und bell hooks, die Guschke heranzieht, um dieser Theoriegeschichtsvergessenheit als Herrschaftsblindheit ein Verständnis von Solidarität „accross difference“ entgegenzuhalten. Differenz ist dabei nicht als essentielle Differenz zu verstehen, sondern in Anlehnung an Chandra T. Mohantys Solidaritätsverständnis als Differenz, die durch Herrschaftsverhältnisse hervorgebracht wird und Solidarität so zu einem permanenten Kampf „accross differences“ in transformativer Absicht macht. Zugleich kann Guschke darüber auch die Frage verhandeln, wer überhaupt als legitimes Subjekt der Kritik anerkannt und wer zum Objekt von Kritik gemacht wird. So formuliert Guschke Kritik gerade als Möglichkeit, um den Ausschluss von marginalisierten Subjekten und Wissensformen, und dabei insbesondere von Schwarzen sowie Scholars of Color, in Frage zu stellen und im Sinne einer Solidarität „accross difference“ die Koexistenz einer Vielzahl von Erfahrungen und Wissensformen stark zu machen.

Mit der von Bontu Lucie Guschke aufgeworfenen feministischen Theoriegeschichtsblindheit oder mehr noch „Theoriegeschichtsverleugnung“ (Holland-Cunz 2017: 128) sowie mit der Frage nach dem Wie, Was und Wer von Kritik setzt sich auch Kaja Kröger auseinander. Zur Debatte steht hier allerdings weniger ein affirmativer Kritikgestus als Modus feministischer Kritik. Vielmehr problematisiert Kröger eine Form feministischer Kritik, die mit Raymond Williams (1983: 86) auch als Kritizismus und folglich als „autoritäres Urteilen“ beschrieben werden kann. Problematisch ist der von ihr identifizierte Modus von Kritik für Kröger, weil sich in diesem eine „Sehnsucht nach Gerichtsbarkeit“ (Kröger, S. 211) artikuliert und weil er vor allem darauf hinausläuft, zu „kritisieren, um zu disqualifizieren“ und (feministische) Kritik auf eine „Habitusäußerung“ (Kröger, S. 213) zu reduzieren. Dies zeige sich etwa darin, wenn Intersektionalität zu einem bloßen Schlagwort der Abgrenzung und letztlich zu nicht mehr als einer Praxis hegemonialer Selbstvergewisserung wird – indem die Selbstpositionierung in einem intersektionalen Feminismus lediglich impliziert, sich im „‚richtigen‘ Feminismus“ (ebd., 222) zu wähnen, ohne allerdings auszuführen, was genau damit gemeint ist. Kröger kritisiert also eine mit dem Bekenntnis zu Intersektionalität verbundene Praxis, die nicht über eine „bloße Selbstinszenierung“ (ebd., 220) hinausgeht und politische Konsequenzen oder gar politische Verantwortung für die eigene Situierung letztlich unberührt lässt. Intersektionalität wird so auf eine substanzlose Korrektur eines *weißen* Feminismus verkürzt und aus der Geschichte Schwarzer feministischer Theorie hinausgeschrieben. Für die Frage kritisch-feministischer Wissensproduktion kann Krögers Beitrag im Umkehrschluss als Plädo-

yer gedeutet werden, Hegemonieselbstkritik (Dietze 2015) ernst zu nehmen und sie gerade nicht auf dem „Rücken Schwarzer feministischer Theoretiker*innen“ (Kröger, S. 218) auszutragen. Ihre Kritik an einer „ruhigstellenden Aneignung und Vereinnahmung kritischer Begriffe“, die „potentielle solidarische Verbindungen“ ebenso wie „jeglichen realen politischen Machtaufbau“ (ebd., 222f.) verhindere, lässt sich so auch mit Donna Haraway (2018) als Anliegen beschreiben, „unruhig“ und folglich auf solidarische Weise kritisch zu bleiben.

Fassen Guschke und Kröger Theorie vor allem als performative Praxis oder, wie Guschke betont, als kollektiven intellektuellen Aktivismus, geht Johanna Leinius in ihrem Beitrag auf Theoriebildung durch und in politische(r) Praxis ein und damit auch auf eine explizite Bewegungsperspektive für feministische Wissensproduktion. Hier wird also eine Form der Kritik deutlich, die das „Leben der Kritik“ (Sonderegger 2019: 272) ernst nimmt und die damit Kritik als gelebte Praxis nicht ignoriert oder gar ausblendet, dass Kritik auch gelebt und in den sowie aus dem Alltag übersetzt werden muss. So adressiert Leinius die notwendige und zugleich ambivalente Übersetzungspraktik zwischen Politiken der Rexistenz von indigenen und bäuerlichen Aktivist*innen in Peru und wissenschaftlichen Debatten zu Re-Existenz, etwa von Albán Achinte oder Andrea Sempertégui, um Allianzen in einem von Kolonialität geprägten Kontext zu schaffen und damit gegen die „geschlechtsspezifischen Auswirkungen des Extraktivismus und die von Frauen erfahrene Gewalt“ (Leinius, S. 233) und für eine Verteidigung des Lebens und des Territoriums als sorgende Beziehungsweise zu mobilisieren. Solidarität zeigt sich dann gerade dort, wo in Kämpfen gegen extraktive Projekte Körper, Territorium und die Reproduktion des Lebens in Beziehung gesetzt und Allianzen ermöglicht werden. Wird die Debatte über Kritik und/oder Affirmation in Erinnerung gerufen, zeigt sich, dass der „Widerstand gegen Extraktivismus als existenzielle Politik der Verteidigung des Lebens gegen ein System des Todes“ (ebd., 227) stets beides zugleich ist: sowohl Herrschaftskritik in Form einer Kritik am Extraktivismus als auch affirmative Kritik, da es, wie Leinius darlegt, um Relationalität und kreative Praktiken geht, die darauf zielen, neue Zukünfte zu schaffen. Ähnlich wie Guschke mit dem Konzept der Solidarität „accross difference“ zeichnet Leinius feministische Allianzen über Heterogenität hinweg nach, die dabei auch nicht-menschliche Natur umfassen und in denen politische Differenzen kontinuierlich bearbeitet werden, indem gerade unterschiedliche Wissensrepertoires ernstgenommen werden. Deutlich wird damit ein Modus politisch-praktischer Solidarität, die feministische Wissensproduktion mit unterschiedlichen Alltagspraktiken verwebt, während sie zugleich eine prekäre Praxis bleibt, gerade weil sie mit Risiken und Ambivalenzen verknüpft ist.

Solidarität über Differenzen hinweg, engagierte und involvierte, aber auch verkörperte Kritik sowie neue Beziehungs- und Lebensweisen, die auch nichtmenschliche Natur umfassen, und schließlich das Plädoyer für eine zugleich

situierte und historisierende, kritische und gerade nicht ruhiggestellte Geschlechterforschung: auf diese Weise folgen Bontu Lucie Guschke, Kaja Kröger und Johanna Leinius den Spuren (un-)möglicher feministischer Solidaritäten. Sie tragen damit nicht nur dazu bei, ein solidarisches feministisches „becoming with“ zu formulieren. Vielmehr geht es auch darum, dieses „becoming with“ stets vor dem Hintergrund ihrer Gewordenheit in Herrschaftsverhältnissen zu hinterfragen, um so darauf aufbauend – möglicherweise – neue Zukünfte denk- und lebbar zu machen.

Literatur

Bargetz, Brigitte/Sanos, Sandrine (2020): Feminist Matters, Critique and the Future of the Political. In: Feminist Theory 21, 4, S. 501-16.

Braidotti, Rosi (2008): Affirmation, Pain and Empowerment. In: Asian Journal of Women’s Studies 14, 3, S. 7-36.

Dietze, Gabriele (2015): Intersektionalität und Hegemonie(selbst)kritik. In: Gippert, Wolfgang/Götte, Petra/Kleinau, Elke (Hrsg): Transkulturalität: Gender- und bildungshistorische Perspektiven. Bielefeld: transcript Verlag, S. 27-44.

Haraway, Donna J. (2018): Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Holland-Cunz, Barbara (2017): Dominanz und Marginalisierung: Diskursstrukturen der feministischen (scientific) community zu „Frau und Natur“. In: Leicht, Imke/Löw, Christine/Meisterhans, Nadja/Volk, Katharina (Hrsg.): Material turn: Feministische Perspektiven auf Materialität und Materialismen. Opladen/Berlin/Toronto: Verlag Barbara Budrich, S. 117-132.

Latour, Bruno (2004): Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. In: Critical Inquiry 30, 2, S. 225-248.

Massumi, Brian (2010): On Critique. In: INFLeXions: A Journal for Research Creation, Transversal Fields of Experience, 4, S. 337-340. http://senselab.ca/inflexions/n4_t_massumihtml.html [Zugriff: 30.06.2022].

Sedgwick, Eve Kosofsky (2014 [1997]): Paranoides Lesen und reparatives Lesen oder paranoid, wie Sie sind, glauben Sie wahrscheinlich, dieser Essay handle von Ihnen. In: Baier, Angelika/Binswanger, Christa/Häberlein, Jana/Nay, Yv Eveline/Zimmermann, Andrea (Hrsg.): Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie. Wien: Zaglossus, S. 355-399.

Sonderegger, Ruth (2019): Vom Leben der Kritik: kritische Praktiken – und die Notwendigkeit ihrer geopolitischen Situierung. Wien: Zaglossus Verlag.

Williams, Raymond (1983): Critique. In: Williams, Raymond (Hrsg.): Keywords. New York: Oxford University Press, S. 84-86.

6
Solidaritäten in der Praxis

Von akademischem Aktivismus und der Sorge für sich selbst – ein digitaler Dialog

Carla Küffner und Katrin Feldermann

Liebe Carla, in deiner Dissertation *Un/doing deportation, die Arbeit an der Ausreisepflicht* (Küffner 2022) fragst du, wie aktivistisch Wissenschaft sein kann und darf. Das ist eine sehr spannende Frage für mich, die mich als Lehrende und Aktivistin immer wieder an meine Grenzen bringt. Dabei kann ich mir keine Profession und Theoriebildung Sozialer Arbeit vorstellen, die sich nicht selber engagiert, solidarisiert und fragt, inwieweit Soziale Arbeit authentisch und wichtig sein kann, wenn sie sich nicht einer Verantwortung stellt, die über die Arbeit am Subjekt hinausgeht (um es mal provokativ zu formulieren) und bereit ist, unbequem zu sein. Dann rücken aber auch wieder neoliberale Strukturen in den Mittelpunkt, indem die, die sich ohnehin „kümmern", halt auch noch das andere übernehmen und abfangen, was eigentlich eine Aufgabe der Politik wäre. Aber wenn ich hier einleitend ein Statement abgeben sollte, würde es lauten: Soziale Arbeit ist immer auch eine Arbeit an den Strukturen, und sie muss laut sein und sich einmischen, sonst wird sie ihrem politischen Mandat nicht gerecht. Und die Gerechtigkeit ist etwas, was sie in jedem Fall in den Blick nehmen muss. Hier und global, aus der Perspektive derer, die von Asymmetrien betroffen sind!

Liebe Katrin, das ist so ein wichtiges und grundsätzliches Thema, was du hier aufwirfst. Und gerade jetzt, wenn ich diese Zeilen schreibe, scheint es mir extrem aktuell: In Innsbruck haben Aktivist:innen dieses Wochenende ein leerstehendes Hotel besetzt.[1] Sie fordern u.a.: Zimmer für Alle statt Zelte.[2] Dabei machen sie darauf aufmerksam, dass in Innsbruck hunderte Wohnungen leer stehen, während gleichzeitig Asylsuchende in Zelten untergebracht werden. Nach Verhandlungen mit der Landespolitik wurde zugesichert, dass zwei bewohnbare Häuser für geflüchtete Personen zur Verfügung gestellt werden.

Hintergrund ist, dass es aufgrund eines Streits zwischen Bund und Ländern zu einer massiven Unterbringungskrise im Asylbereich gekommen ist. Diese geht so weit, dass Personen, die einen Asylantrag in Österreich gestellt und damit das Recht auf eine menschenwürdige Unterbringung haben, derzeit in Kärnten abgewiesen werden.[3] Das Argument für den Aufnahmestopp: Die Ka-

1 https://tirol.orf.at/stories/3181894/ [Zugriff: 24.10.2023]
2 https://pradlfueralle.noblogs.org/unsere-forderungen/ [Zugriff: 24.10.2023]
3 http://www.plattform-migration.at [Zugriff: 24.10.2023]

pazitäten seien erschöpft. Die Folge ist, dass Personen obdachlos sind, bei winterlichen Temperaturen um den Gefrierpunkt. In einem der reichsten Länder der Welt. Das ist beschämend. Und hochproblematisch. Wenn sich bei diesen Entwicklungen die Wissenschaft, hier beispielsweise die sogenannte Migrationsforschung, nicht mit ihrer Expertise in den Diskurs einschaltet, dann lässt sich fragen, wofür die Wissenschaft Wissen produziert.

Aus meiner Sicht geht es ganz zentral darum, das akademisch produzierte Wissen in die sozialen Bewegungen einzuspielen und hier nutzbar zu machen. Genau aus diesem Grund sind viele der akademischen *Studies* ja entstanden: Gender Studies, Disability Studies, etc. Als Resultat dieser Verbundenheit zwischen engagierten akademischen Disziplinen und sozialen Bewegungen wurden hier Methoden und Perspektiven der aktivistischen Forschung entwickelt, die über eine bloße Methode qualitativer Sozialforschung hinausgehen. Das fasziniert mich. Ziel ist dann nicht die Vermehrung des Wissens als solches, sondern ein Beitrag zur Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Denn die Forschenden selbst sind Teil dieser sozialen Bewegungen, verorten sich in ihnen, reflektieren sie. Der Aktivismus wird hier ein Teil der Wissensproduktion. Die Rückkopplung mit den in den Bewegungen Aktiven ermöglicht die Nähe, um zu fragen, wie Wissen produziert werden kann, welches den involvierten Menschen und Bewegungen nutzt (Carstensen et al. 2014: 258f.). Die Auseinandersetzung der engagierten Forschung mit der Frage, wem oder was das Engagement dienen soll, formulieren Hess und Binder (2013: 35) wie folgt:

> Im Kern besteht Einigkeit darüber, dass es um kollaborative Formen der Wissensproduktion geht, in denen wissenschaftliches Wissen im Austausch mit sozialen Problemen in Bewegung gebracht wird. Zum einem in dem Sinn, dass Wissen, Thesen und Befunde in Hinblick auf diese Problemlage genauer formuliert werden können, zum anderen im Sinn des Einspeisens von Wissen in soziale Kämpfe, mit dem Ziel, diese voranzutreiben.

Katrin, du verbindest aktuell Aktivismus und Wissenschaft, indem du mit Studierenden Solidaritätsaktionen für die feministische Revolution im Iran organisierst – im Namen der Fachhochschule Kärnten. Ihr schneidet euch Haarsträhnen ab und sendet diese an die Iranische Botschaft in Wien. Die Bilder sind beeindruckend! Wie bist du auf diese Idee gekommen, und warum machst du es im Rahmen deiner Lehrveranstaltung, als Aktion der FH-Kärnten?

Liebe Carla, in meinem Leben war der Aktivismus vor der Wissenschaft da und hat mich ehrlich gesagt erst zur Wissenschaft geführt. Im Rahmen meines Engagements in Brasilien stand ich während meines Studiums der Sozialen Arbeit vor dem Problem, dass die Lebenswelten, denen ich in Brasilien begegnete, mich über die Grenzen meines Verstandes hinaus führten und mich zwangen, andere Wege zu beschreiten, um die Dinge nicht nur hinzunehmen, sondern zu verstehen, wie Situationen entstehen können, die derart außerhalb von

allem liegen, was ich kannte oder jemals gespürt habe. In diesem Moment bin ich auf den Konstruktivismus, die Hermeneutik und die Wissenssoziologie gestoßen und konnte übergeordnete Antworten auf Fragen finden, die mich nicht schlafen ließen. Ab diesem Moment habe ich verstanden, dass das Wissen und die Wissensvermittlung nicht nur hilfreich im Umgang mit herausfordernden Situationen sein können, sie eröffnen eine Vogelperspektive, die helfen kann, sich von unserem eigenen Betroffen-Sein zu distanzieren und über den Verstand neue Zugänge zu finden.

Auf der anderen Seite erlebe ich, dass viele Menschen, und hier bewegt mich dieses Phänomen im Besonderen, wenn es sich um Studierende handelt, die Welt und das Weltgeschehen als etwas betrachten, was nichts mit uns zu tun hat. Die Zuständigkeit und Verantwortung für das menschliche Miteinander wird im nahen Umfeld verortet, was dazu führt, dass uns die Situation anderer Menschen, die wir nicht persönlich kennen, kaum mehr betroffen macht. Es ist eine Situation der Anderen. Das ist für mich befremdlich und bildet einen Antagonismus zu dem, was mich seit jeher antreibt. Ich sehe es wie Karl Popper, für den „Unsere Einstellung der Zukunft gegenüber […] sein [muss, Anm. der Verf.]: Wir sind jetzt verantwortlich für das, was in der Zukunft geschieht“[4].

Gerade im Kontext Sozialer Arbeit bin ich es gewohnt, Zusammenhänge, und hier auch die globalen Zusammenhänge, mitzudenken und zu fragen, was unser Handeln hier zu einer Welt beitragen kann, die kolonisierte Strukturen überwindet und eigene Privilegien kritisch debattiert.

Dabei bin ich mir meiner Position nicht nur gewahr, die mit viel Macht ausgestattet ist, sondern verstehe es als Pflicht, diese Zugänge offen zu legen, zur Debatte zu stellen und mit meinen Studierenden einen Weg zu ebnen, wo wir miteinander überlegen, wie wir unsere Privilegien strategisch nutzen können, um für andere Menschen ein Sprachrohr zu bilden, ohne jedoch paternalistisch zu agieren oder globale Machtgefälle zu reproduzieren. Das beinhaltet für mich, die eigenen Gefühle als Triebfeder der Motivation zu nutzen, aber dennoch im kritischen Dialog mit sich zu bleiben. Und ich gehe bei meiner Lehre sogar noch darüber hinaus und versuche, eben diese Ebene bei den Studierenden freizulegen. Ich nenne es reflexive Vulnerabilität, und das meint, dass wir unsere Emotionen nicht nur als Störfaktor unseres professionellen Agierens betrachten, sondern als Anteil jeden Handelns, in dem die Gefühle schon immer den Gedanken und Reflexionen vorgeschaltet sind (hier besinne ich mich auf Schmitz‘ Neue Phänomenologie[5]). Aus diesem disziplinären Ver-

---

4 https://www.spiegel.de/kultur/kriege-fuehren-fuer-den-frieden-a-40e49218-0002-0001-0000-000013682439 [Zugriff: 24.10.2023]

5 Hermann Schmitz’ Neue Phänomenologie fußt auf dem Gedanken, dass das Leben der Menschen von unwillkürlichen Erfahrungen geprägt ist, die das menschliche, und hier vor allem leibliche Sein kennzeichnen. Seine Errungenschaft bezieht sich vor allem darauf, dass er den Menschen nicht von seiner allmächtigen Ratio her

ständnis heraus kann es kein professionelles Agieren ohne Einfühlung, oder um es mit Hartmut Rosa zu sagen, ohne „Resonanz“, geben (vgl. Rosa 2016). Aus dieser Perspektive stellen die eigenen Emotionen nicht das unangenehme Beiwerk unseres professionellen Handels dar, sondern können die Stärke unserer Verbindung mit den Anderen sein, wenn wir das zulassen und durch unser reflektiertes Handeln untermauern.

Und so schlage ich auch meine Brücke zu dem globalen Geschehen. Das ist mein Zugang zu Menschenrechtsverletzungen, und das ist die Basis meines Professionsverständnisses, die Haltung, die ich einnehme und durch welche ich versuche, andere Menschen zu involvieren, denn nur gemeinsam sind wir stark genug, um Aufsehen für Ungerechtigkeiten zu erzeugen und uns gegenseitig zu unterstützen. Es ist wichtig, den Studierenden nicht nur das Wissen zu vermitteln, sondern ebenso mit ihnen an Lösungen zu arbeiten und laut darüber nachzudenken, was wir tun können, um die Welt nicht so zu belassen, wie sie ist. Und ich halte es mit der Definition von Natasha Kelly (vgl. Kelly 2022), die im Lila-Podcast ihren Zugang derart definiert, dass sie sich dem „Akademischen Aktivismus“ verschreibt. Das ist genau das, worin für mich der Zauber und die Möglichkeit liegt, das Wissen, die Struktur zu vermitteln und darauf aufbauend zu fragen: Was können wir tun. Das mache ich gerade mit Blick auf die Situation im Iran. Ich organisiere Aktionen, im Rahmen derer wir mit unterschiedlichen (betroffenen) Menschen zusammenkommen und als Hochschule ein Zeichen der Solidarität für die Revolution im Iran setzen. Das bedeutet es für mich, Akademikerin zu sein und aktivistisch mit den Studierenden zu handeln.

Liebe Katrin, du sprichst oben die Privilegien an, die mit unseren Positionen einhergehen. Und auch auf der Solidaritätsveranstaltung für die feministische Revolution im Iran fällt ein Satz, den ich ganz zentral finde. Dort sagt Lisa Fian: „Privilegien sind keine Schande, aber eine Verantwortung, und diese Verantwortung wollen wir (als Soziale Arbeit) tragen.“ Das hat mich sehr berührt, ich finde es klasse auf den Punkt gebracht. Und Baback Suleymani fügt sinngemäß hinzu: Je mehr die Menschen wissen, desto mehr können sie sich einsetzen und haben ein Bewusstsein für die Geschehnisse im Iran. Du zählst dann in deiner Rede bei der Solidaritätsaktion auch die erschütternden Zahlen auf: Und dann machst du den Schwenk und erklärst, dass es bei der Aktion

---

konzeptioniert und die Gefühle diesem Verstand unterordnet, sondern dass der Leib bei ihm sowohl Bewusstsein als auch Basis allen Erlebens und In-der-Welt-Seins ist. Das zeigt sich vor allem in der allgegenwärtigen Verletzungsoffenheit, die der Mensch qua Existenz mitbringt. Dadurch kann er sich und seine Gefühle und Emotionen nicht nach Außen abschirmen. Vielmehr löst sich in seiner Theorie das Innen- und Außen-Paradigma auf und mündet in einem Weltverständnis, in dem wir allem gegenüber „empfänglich“ sind. Die leiblichen Regungen interagieren somit nicht nur mit Menschen, sondern auch mit Dingen und Atmosphären, welche bei Schmitz ergossene Gefühle darstellen (vgl. Schmitz 2021).

nicht um das Kopftuch per se geht, sondern um ein Regime, welches nicht allein Frauen*, sondern grundsätzlich Lebensweisen, die von der männlichen, islamistischen Norm abweichen, unterdrückt. Darunter z.B. auch LGBTIQA+-Personen, Atheist:innen, Agnostiker:innen[6]. Ich finde es wichtig, diese Komponente gut mit zu berücksichtigen, denn an der aktuellen Revolution beteiligen sich ja nicht ausschließlich Frauen*, sondern es geht weit darüber hinaus: Auch viele weitere Personen verdeutlichen dem iranischen Regime, dass sie sich den Regeln nicht länger unterwerfen. Das ist so kraftvoll und mutig, und ich bekomme Gänsehaut, wenn ich die Bilder von der Widerständigkeit sehe: Diese Widerständigkeit drückt eine immense Kritik aus. Und Kritik kann mit Foucault als Teil der Subjektwerdung verstanden werden. Kritik verstehe ich hier definiert als „Artikulation eines Problems mit dem Ziel, die zu Grunde liegenden Verhältnisse zu ändern“ (Hess/Binder 2013: 38). Das ist demnach ein Prozess, „in welche[m] sich das Subjekt das Recht herausnimmt, die Wahrheit auf ihre Machteffekte hin zu befragen und die Macht auf ihre Wahrheitsdiskurse hin“ (Foucault 1992: 15). Im Hinterfragen dessen, was als Wahrheit zu gelten hat und was nicht, sieht Foucault also das Potenzial zu Subjektwerdung. Diese Vorstellung beinhaltet die Möglichkeit, die „Politiken der Wahrheit“ zu hinterfragen. Sie grenzen von vorneherein ein, „was als Wahrheit zu gelten hat und was nicht, als Wahrheit, die die Welt auf eine bestimmte Regelhaftigkeit und Regulierbarkeit ordnet und die wir dann als das gegebene Feld des Wissens hinnehmen“ (Butler 2001: o.S.). Statt der Akzeptanz des gegebenen Feldes des Wissens schlägt Adorno vor, zu fragen, „wie das Feld des Wissens geordnet ist“ (zitiert in Butler ebd.), in dem das Verhältnis zwischen Wissen und Macht analysiert wird.

Diese Überlegungen finde ich sehr passend auch in Bezug auf die Geschehnisse im Iran. Die widerständigen Personen, die als Akteur:innen der feministischen Revolution auftreten, bringen das Feld des Wissens durcheinander und ordnen es neu. Kritik beginnt damit, Fragen zu stellen (Butler 2007: 13). Sie kann als Instrument verstanden werden, welches immer nur einsetzbar ist „im Verhältnis zu etwas anderem, als sie selber ist“ (Foucault 1992: 9). Durch das Fragenstellen wirkt Kritik „selbst-transformativ“ (Butler 2001: o.S.), sie verändert diejenigen, die sie anwenden. Wie folgenreich die Selbsttransformation sich zeigen kann, beschreibt Judith Butler, wenn sie auf die sich daraus ergebenden Konsequenzen eingeht: „[…] denn es geht nicht nur darum, gegen diese oder jene staatliche Forderung Einspruch zu erheben, sondern darum, nach der Ordnung zu fragen, in der eine solche Forderung lesbar und möglich wird. Das ist etwas ganz anderes und weitaus Gewagteres, als eine gegebene Forderung für ungültig zu erachten“ (Butler 2001: o.S.). Wenn wir uns also in den Prozess der Kritik begeben, so ist es möglich, dass die Frage

6 Das Video mit einigen Ausschnitten ist unter folgendem Link verfügbar: https://m.youtube.com/watch?v=FJUpBmjmLDw [Zugriff: 24.10.2023]

nach den Grenzen dessen gestellt wird, was wir als unsere sichersten Denkweisen betrachten „und den Dingen zur Artikulation verhelfen, von denen sie sonst durch die vorherrschende Sprache abgeschnitten sind“ (Butler 2001: o.S.).

Kritik kann damit zu einer radikalen Veränderung der Person führen, die sie anwendet, bis hin zur Infragestellung eines absoluten Gehorsams. Foucault nennt dies die „Kunst der reflektierten Unfügsamkeit“ in einem Prozess der „Entunterwerfung“ (Foucault 1992: 15).

Für mich stellt sich die Frage, wie wir, und damit meine ich nicht nur uns beide, also wie wir alle, eine solche Entwicklung solidarisch begleiten können. Wie wir ein Verbündet-Sein verdeutlichen können.

Liebe Carla, ich sehe die große Chance in eben diesem Akademischen Aktivismus. Indem wir das kritische Wissen und die Fähigkeit, Strukturen zu durchblicken und zu kritisieren, systematisch herausbilden und zur Grundhaltung unseres Denkens erheben. Das bedeutet auch zu hinterfragen, wie du es oben durchspielst, welche Kritik wir mit Blick darauf formulieren können, als mehrheitlich *weiße* Frauen, die, ob wir wollen oder nicht, jeden Atemzug von eben diesem mächtigen Privileg profitieren. Veränderung heißt also immer auch Veränderung an uns selbst. Von dort aus startet die Revolution und von dort aus können wir solidarisch agieren.

Doch auf dieser Ebene darf unsere Solidarität nicht verhaften. Wir sollten uns berühren lassen, uns ganz nach dem Resonanz-Verständnis von Rosa offenhalten und uns systematisch verletzungsoffen machen.

Und damit eröffne ich noch eine Perspektive, wie ich Feminismus und Aktivismus leben und verstehen will, indem ich die Bühne für mein großes Vorbild bell hooks öffne, und dem Aktivismus und der Bestimmtheit noch eine radikale Zuwendung zur Liebe hinzufüge. Wir sehen in der aktuellen feministischen Literatur die Suche nach der Sanftheit in unserem Tun (bspw. „Radikale Selbstfürsorge“ von Svenja Gräfen (2020), „Radikale Zärtlichkeit“ von Seyda Kurt, „Kapitalismus entlieben“ von Lann Hornscheidt (2019). Die radikale Verschreibung an (aktivistische) Ideale, welche dennoch nicht bedeuten, dass ich hart und unempfänglich werden muss. Ganz im Gegenteil gehen diese Positionen davon aus, dass die aktivistischen Errungenschaften nur dann ganzheitlich fruchten, wenn wir uns nicht selbst verleugnen und unserer emotionalen Beschaffenheit ebenso Aufmerksamkeit schenken wie unserem kritischen Verstand. Ich finde, das ist ein wunderbarer Protagonismus, eine Verknüpfung von kritischem Geist und dem Mut zum Spüren, zum Einfühlen und zur Vulnerabilität. Und es braucht dann auch den Mut, hinzuschauen und zu erkennen, dass wir alle unfrei sind, solange wir uns nicht gegen die Strukturen zur Wehr setzen, die unsere Schwestern unterdrücken, ganz egal, wo auf der Welt. Und ich möchte das erweitern und ergänzen um alle Menschen, die ausgebeutet werden, vor allem durch unsere Systeme, von denen wir systematisch Nutzen ziehen und uns bereichern, ob wir das wollen oder nicht. Wir sind aufgerufen, uns dessen bewusst zu werden, unsere Privilegien ganz genau zu betrachten

und anzufangen, diese zur Disposition zu stellen, denn bell hooks hat Recht, wenn sie in ihrem neusten Werk auf die Freiheit und Unfreiheit zu sprechen kommt.

> Wir brauchen eine feministische Bewegung die uns immer wieder daran erinnert, dass es im Kontext von Unterdrückung keine Liebe geben kann, dass die Liebe, nach der wir streben, unerreichbar ist, solange wir gefangen und nicht frei sind.[7]

Liebe Katrin, das ist ein wunderschönes Zitat von bell hooks, es passt sowohl auf aktuelle Entwicklungen wie die im Iran als auch auf theoretische, intersektionale feministische Perspektiven. Und die Erweiterung, die du in Bezug auf alle Menschen vornimmst, finde ich wichtig. Vor kurzem hat mich eine Studierende auf eine Rede von Fannie Lou Hamer, eine Schwarze Aktivistin der US-Bürgerrechts- sowie Frauenrechtsbewegung, im Jahr 1971, aufmerksam gemacht. Hamer fasst es in einem Satz sehr treffend zusammen: „Nobody's Free Until Everybody's Free“ (Hamer 1971).

Für mich stellt sich dann immer wieder die Frage, wie sollen wir es jetzt genau angehen in unserer Praxis? Dazu ist für mich die Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieu enorm hilfreich, speziell mit dem von ihm geprägten Begriff der *engagierten Wissenschaft* (2001). In seinem *Plädoyer für eine engagierte Wissenschaft* fordert er „eine Strategie der Einmischung in die Politik, die so weit als möglich den geltenden Regeln des wissenschaftlichen Feldes folgt“ (ebd.: 41). Die Trennung von Wissenschaft und Politik, wie sie das herkömmliche Wissenschaftsverständnis prägt, existiert nach Bourdieu nicht. In seinem Plädoyer diskutiert er, ob Intellektuelle, genauer Wissenschaftler:innen, erfolgreich in politische Prozesse intervenieren können – und sollen. Für diesen Zusammenhang schlägt er die Bildung kritischer Netzwerke vor, um eine:n kollektive:n Intellektuelle:n zu schaffen. In diesen Netzwerken sollen Intellektuelle zusammenkommen, „um den herrschenden Diskurs einer logischen Kritik“ zu unterziehen und sich damit an der gemeinsamen Produktion „realistischer Utopien“ zu beteiligen (Bourdieu 2001: 37f.). Dies erfordere, die ‚heilige‘ Trennung von Wissenschaft und *commitment* zu durchbrechen, den akademischen Mikrokosmos zu verlassen und mit der Außenwelt in Kontakt zu treten. Bourdieu beschreibt die Arbeit der/des kollektive:n Intellektuellen als Unterstützung und Koordinierung der gemeinsamen Suche nach neuen Formen der politischen Aktion/des politischen Engagements – und als Teil dieses Engagements sein. Dementsprechend ist engagierte Wissenschaft für ihn eine Strategie der Intervention in die Politik. Für Bourdieu ist die unabdingbare Voraussetzung dafür, dass sich Forschende politisch einmischen, die „Kritik, der ein jeder Intellektueller sich selbst unterziehen kann und muss, also eine kritische Reflexivität“ (ebd.: 35f.). Das bedeutet, eine Form der Autonomie und Distanz zu wahren, die ihre Kritikfähigkeit auch gegenüber moralischen und

7 https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/autoren/schwarz-und-feministin-zum-tod-der-autorin-bell-hooks-17689211.html [Zugriff: 24.10.2023]

politischen Zielsetzungen der „Bewegungen“ oder der „Beforschten“ aufrechterhält und, wie bereits betont, in der Lage ist, auch zu „unliebsamen“ Ergebnissen zu stehen (vgl. Hess/Binder 2013: 28).

Meine Verortung in der engagierten Wissenschaft ist eng verknüpft mit dem Anspruch, eine in dieser Art gesellschaftspolitisch relevante Forschung zu betreiben. Aber wie lässt sich Bourdieus Plädoyer praktisch umsetzen? Wie kann ein:e kollektive:r Intellektuelle:r entstehen? Und wie kann eine Intervention in politische Prozesse konkret aussehen? Für diese Fragen hat für mich die Beschäftigung mit der Entwicklung der „engagierten Anthropologie“ als auch der „Frauen- und Geschlechterforschung“ wichtige Hilfestellungen eröffnet (siehe dazu Hess/Binder 2013).

Engagierte Forschung hat somit Gemeinsamkeiten und kollaborative Kämpfe mit Sozialen Bewegungen. Das bringt mich zur Frage: Was unterscheidet kritische Wissenschaft von Aktivismus? In diesem Zusammenhang mag ich das folgende Zitat sehr gerne:

> Von der aktivistischen Praxis ergeht oftmals die Anforderung, dass ich mich klar in dem aktivistischen Diskurs positioniere, wo mit bestimmten Begriffen ganz selbstverständlich und ungebrochen agiert wird – sei es ‚Homophobie‘ oder ‚Vulnerabilität‘. Andererseits ergeht oft von der wissenschaftlichen Seite – zumindest im Kontext der kritischen Debatten, in dem ich mich bewege – eine Anforderung, Dinge permanent zu hinterfragen und sich klar auf der Seite von Kritik zu positionieren. (Zur Hutta et al. 2013: 155)

Im obigen Zitat wird ein zentrales Spannungsverhältnis deutlich: Es handelt sich um Bereiche, die sich u.a. durch ihre Gütekriterien, Sprechweisen und Intentionen des Wissenseinsatzes unterscheiden. Das Wissen Sozialer Bewegungen legt den Schwerpunkt auf Aufklärung, Skandalisierung und Mobilisierung. Das Ziel ist eine zugespitzte Darstellung, die Aktivität und Engagement forciert. Wissenschaft dagegen wird als ein Ort verstanden, in dem Raum für Ambiguitäten, Risse, Widersprüche ist, der keine schnellen Ergebnisse benötigt, sondern Komplexitäten und ein Sowohl-als-auch aushalten kann. (Hess/Binder 2013: 28f.)

Als Folge dieser unterschiedlichen Herangehensweisen können sowohl Spannungsverhältnisse als auch produktive Kollaborationen entstehen. Gegenwärtige Kämpfe beispielsweise können bei der Frage, ob sie eine wirkungsvolle Intervention in die gegebenen Machtverhältnisse darstellen oder ob neue Angriffspunkte gefunden werden müssen, durch die theoretische und wissenschaftliche Analyse profitieren (vgl. Zur Hutta et al. 2013: 156). Hess und Binder sehen darin die Möglichkeit, „wissenschaftliches Wissen zur Selbstaufklärung und Reflexion politischer Positionen heranzuziehen“ (2013: 29).

Umgekehrt hat sich der Aktivismus in die Theorieproduktion einzelner Bereiche eingeschrieben, wie beispielsweise Isabell Lorey hervorhebt, wenn sie daran erinnert, dass „es einige theoretische Stränge gibt, die von ihrer Geschichte her nicht vom Aktivismus zu trennen sind“ (Lorey 2011: 171). Dazu

zählen nach Lorey u.a. die Frauenforschung und der Poststrukturalismus, die eine epistemologische Re-Definition ihres Erkenntnisinteresses vorgenommen haben, welche auf aktivistische Involviertheit zurückgeht.

Der Grad der aktivistischen Involviertheit erstreckt sich dabei über ein weites Spektrum sich teilweise überlappender Vorstellungen und Praktiken, was verdeutlicht, wie sich engagierte Wissenschaft praktisch darstellen kann. Teilen und Unterstützen bildet in den meisten Feldforschungssituationen die Grundlage für die Zusammenarbeit mit den Forschungsteilnehmenden. Einen Schritt weiter geht die öffentliche Bildungsarbeit und evtl. gesellschaftliche Kritik z.B. durch Medien oder Kollaborationen. Forschende können Anwaltschaft übernehmen, beispielsweise durch das Verfassen von Gutachten oder die Vermittlung zu Institutionen. Und schließlich bleibt der direkte Aktivismus im Sinne von *anthropological citizens* (vgl. Hess/Binder 2013: 34).

Im Zusammendenken von Aktivismus und engagierter Wissenschaft oder auch im akademischen Aktivismus, wie du es von Kelly beschreibst, möchte ich zum Abschluss noch einmal auf die Selbstfürsorge zurückkommen. Viele Personen, die sich in diesem Feld verorten, spüren ganz stark das Gefühl, dass alles, was wir tun, nie genug sein wird. Egal wie viel wir nachdenken, uns einsetzen und aktiv werden, es reicht einfach nicht aus. Ich halte das für einen ganz zentralen Aspekt in unserer Arbeit: das Auf-uns-Schauen, das Innehalten, das Sich-selbst-Gutes-Tun. Mich würden deine Gedanken dazu interessieren: Wie kann es uns im (akademischen) Aktivismus gelingen, sorgsam mit uns selbst zu sein? Siehst du auch in der Selbstfürsorge Möglichkeiten des Verbündet-Seins?

Liebe Carla, spannend, deine Gedanken und Bezüge. Ich würde gerne noch so viel dazu schreiben. Aber abschließend gehe ich noch auf die mir wichtigsten Punkte ein, die mir perfekt dazu zu passen scheinen, was ich gerade für die Ethik sozialer Arbeit durchdenke.

Du beziehst dich auf Bourdieu und die unabdingbare Voraussetzung, kritisch sich selbst gegenüber zu sein. Er nennt es „kritische Reflexivität". Als Neo-Phänomenologin, die einen starken Bezug zum Körper und zum gespürten Körper, dem Leib, hat, möchte ich einen weiteren Begriff einführen, die reflexive Vulnerabilität. Das ist eine Wortschöpfung, mit der ich zunehmend arbeite und die für mich alle Ebenen einschließt, die wir hier angesprochen haben. Zum einen der Bezug zum kritischen Denken und einer Referenz auf sich selbst, zum anderen das Bewusstsein dafür, dass wir alle vulnerabel sind und uns darüber hinaus vulnerabel machen müssen, um mit dem, was uns umgibt, die anderen und das situative Andere, zu resonieren. Gerade in der Sozialen Arbeit ist die Kritik sich selbst gegenüber (und den Motivationen der Berufswahl und Entscheidungen) aus meiner Perspektive ein Muss, auf der anderen Seite sollten wir uns zugänglich machen für die anderen unserer Arbeit, die Bedürfnisse und Stimmungen, die unsere Arbeit umgeben. Und dann kommen wir abermals zu Bourdieu und seiner Forderung nach Distanz. Denn eine

Distanz kann nur dann real sein, wenn sie unsere Eingebundenheit in soziale Situationen nicht als selbstverständlich voraussetzt, sondern hinterfragt, wer wir sind, was unsere Rolle ist und was wir emotional von dem Gegenüber erwarten. Für mich bedeutet Distanz nicht, mich aus dem Geschehen zu ziehen und eine (räumliche) Abgrenzung zum Geschehen vorzunehmen, sondern mich in das Geschehen ganz und gar zu involvieren, mich in das, was mir wichtig ist, zu werfen und dabei jederzeit meine Aufmerksamkeit auf mich und meine Verwobenheit zu richten. Daraus muss dann auch hervorgehen, warum ich mich engagiere. Was es mit mir macht, Teil einer Situation zu sein und so den anderen die Möglichkeit zu geben, in Distanz zu mir und meinen Entscheidungen zu treten. Das empfinde ich auch als enorm wichtig, auch wenn es um die Lehre geht. Ich kann mich politisch äußern, auch im Sinne des politischen Mandats nach Thiersch (vgl. Thiersch in Rauschenbach/Gängler 1982), aber ich muss mich offenlegen und darstellen, woher diese Meinung kommt. Wie ich sie begründe und sie somit zur Disposition stellen. Und damit kämen wir auch zu den unliebsamen Ergebnissen. Das kenne ich sehr gut. Vor allem die Seminare zur *critical whiteness*, die ich gebe, setzen den Studierenden manchmal ganz schön zu. Und dann kann es auch vorkommen, dass das Unangenehme der Auseinandersetzung mit dem Lehrinhalt auf mich projiziert wird. Aber das ist ok. Und das ist für mich bereits das Beispiel einer Intervention. Denn immer dann, wenn wir in das Befinden anderer Menschen „hineinwirken“, ist das eine Intervention. Immer dann, wenn wir selber vulnerabel sind und andere einladen, sich uns anzuschließen, ist das eine Intervention.

Und an diesem Punkt können die Funken übergehen, und es entsteht die Veränderung, die wir uns wünschen.

Aber ich bin auch sehr dankbar dafür, dass du die Selbstfürsorge thematisierst. Denn das Einlassen auf andere, dass sich zur Disposition stellen und empfänglich sein, die Distanzierung zu sich selbst und den eigenen Idealen und das ständige Hinterfragen der eigenen Anteile, dass alles ist sehr, sehr anstrengend, und da gerät es (zumindest bei mir) manchmal aus dem Blick, auf sich selbst zu achten und für sich selber da zu sein. Vor allem hilft es niemandem weiter, wenn es uns schlecht geht, weil wir uns mit dem Leid der anderen identifizieren. Das ist nicht solidarisch, sondern auf eine andere und destruktive Art und Weise egozentrisch. Da halte ich es wie Svenja Gräfen, die konstatiert:

> „Es ist keine Solidarität, wenn wir uns schlecht fühlen, weil es anderen schlecht(er) geht. Es ist nicht konstruktiv und ändert exakt nichts am Unrecht in dieser Welt, wenn wir uns bloß in unseren Schmerz und Kummer über dieses Unrecht hineinsteigern – so verständlich das Verlangen danach auch manchmal auch sein mag, bei all der vermeintlichen Macht- und Hoffnungslosigkeit, die uns ständig vermittelt wird“ (Gräfen 2020: 23).

Ich denke es ist wichtig, all diese Seiten zu beleuchten und sich aufrichtig, als Folge dieser Haltung, zu solidarisieren. Denn mit dem Solidarisieren ist es wie mit der Liebe selbst. Ein heeres Vorhaben, in dem die Chance liegt, auf eine

ganz andere und sehr konstruktive und zugewandte Art politisch zu handeln. Lann Hornscheidt hat aus meiner Perspektive ein Werk geschrieben, das uns ermöglicht, Liebe und Solidarität als politisches Handeln, als zugewandte und aufrichtige, reflexive Vulnerabilität zu begreifen:

> Lieben als politisches Handeln setzt zuerst bei mir selbst an und eröffnet mir politische Handlungsmöglichkeiten. Lieben als politisches Handeln ist ein konkretes politisches, lebenslanges Projekt und zugleich eine Vision eines veränderten sozialen Miteinanders […] Lieben als politisches Handeln ermöglicht es mir, Gewalt-Selbstverständlichkeiten infrage zu stellen und loszulassen, neue Handlungsoptionen zu ent_wickeln, d.h. aus sich heraus zu entwickeln. Ein elementarer Teil dieser Form des Liebens ist Selbstliebe. Dies ist die Fähigkeit, sich verbunden zu fühlen – mit sich selbst, in einem umfassenden Sinne, und das meint auch, sich verbunden zu fühlen mit Welt. (Hornscheidt 2019: 13f.)

Dabei ist es wichtig, im Rahmen dieses Handelns offen zu bleiben und diesen Prozess mit anderen zu teilen. Zu sagen, dass es uns noch nicht immer gut gelingt, auf uns zu achten und so ein kollektives Gespür zu entwickeln und uns gegenseitig zu erinnern. Aus diesem Grund konzipiere ich gerade eine Lehrveranstaltung, die genau das zum Thema hat. Kollektive Selbstfürsorge als Standard im Studium Sozialer Arbeit. Denn wir können von einander lernen. Auf sich selbst zu achten bedeutet auch immer, die eigene Vulnerabilität zu pflegen.

> Zu lernen, sich nicht einfach in Bequemlichkeit und Sicherheit zurückzuziehen, sondern sich herauszufordern, sich immer wieder zu befragen auf eigene Muster hin, auf eigene Handlungen hin […] (ebd.: 20).

Und dann wieder zurücktreten und sich selbst gegenüber gütig und verständnisvoll zu sein. Kraft zu schöpfen um sich dann wieder einzulassen. Selbstfürsorge heißt, es sich selber Wert zu sein. Und der Wert zu sich, ist meiner Meinung nach, ebenso etwas, was systematisch im Studium der Sozialen Arbeit hinterfragt und gestärkt werden sollte. Dementsprechend ist das ein Prozess der Vielen und des verbunden-Seins, aus dem heraus Jede*r einzeln gestärkt hervorgeht.

Literatur

Binder, Beate/Hess; Sabine (2013): Eingreifen, kritisieren, verändern. Genealogien engagierter Forschung in Kulturanthropologie und Geschlechterforschung. In: Binder, Beate/Bose, Friedrich von/Ebell, Katrin/Hess, Sabine (Hrsg.): Eingreifen, Kritisieren, Verändern!? Interventionen ethnographisch und gendertheoretisch. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 22-54.

Bourdieu, Pierre (2001): Für eine engagierte Wissenschaft. Bourdieus letzter Vortrag: Über die notwendige Verknüpfung von kritischer Politik und wissenschaftlicher Arbeit. In: Bourdieu, Pierre: Gegenfeuer 2. Für eine europäische soziale Bewegung. Konstanz: UVK Universitäts-Verlag Konstanz.
Brooks, Maegan Parker/Houck, Davis W. (2010): Nobody's Free Until Everybody's Free. Speech Delivered at the Founding of the National Women's Political Caucus, Washington, D.C., July 10, 1971. In: Brooks, Maegan Parker/Houck, Davis W. (Hrsg.): The Speeches of Fannie Lou Hamer: To Tell It Like It Is. DOI: https://doi.org/10.14325/mississippi/9781604738223.003.0017.
Butler, Judith (2001): Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend. http://eipcp.net/transversal/0806/butler/de [Zugriff 16.07.2023].
Butler, Judith (2007): Kritik, Dissens, Disziplinarität. Zürich: Diaphanes.
Carstensen, Anne Lisa/Heimeshoff, Lisa-Marie/Junghülsing, Jenny/Kirchhoff, Maren/Trzeciak, Miriam (2014): Forschende Aktivist_innen und Aktivistische Forscher_innen: eine Hinleitung. In: Heimeshoff, Lisa-Marie/Hess, Sabine/Kron, Stefanie/Schwenken, Helen/Trzeciak, Miriam (Hrsg.): Grenzregime II. Migration, Kontrolle, Wissen. Transnationale Perspektiven. Berlin/Hamburg: Assoziation A, S. 257-268.
Foucault, Michel (1992): Was ist Kritik? Berlin: Merve.
Gräfen, Svenja (2020): radikale Selbstfürsorge. Jetzt. Hamburg: Edenbooks.
Hooks, bell (2022): lieben lernen. Alles über Verbundenheit. Hamburg: HarperCollins.
Hornscheidt, Lann (2019): zu Lieben. Lieben als politisches Handeln. Berlin: w_orten & meer.
Kelly, Natasha (2022): Schwarzer Feminismus: Grundlagentexte. Münster: Unrast Verlag.
Kurt, Seyda (2021): Radikale Zärtlichkeit – Warum Liebe politisch ist. Hamburg: Harper Collins.
Küffner, Carla (2022): Un/doing Deportation – die Arbeit an der Ausreisepflicht. Wiesbaden: Springer VS.
Lorey, Isabell (2011): Von den Kämpfen aus. Eine Problematisierung grundlegender Kategorien. In: Hess, Sabine/Langreiter, Nikola/Timm, Elisabeth (Hrsg.): Intersektionalität revisited. Empirische, theoretische und methodische Erkundungen. Bielefeld: transcript, S. 101-116.
Rosa, Hartmut (2019): Resonanz – eine Soziologie der Weltbeziehung. Berlin: Suhrkamp Verlag.
Schmitz, Hermann (2021): Sich selbst verstehen. Ein Lesebuch. Freiburg/München: Verlag Carl Alber.
Rauschenbach, Thomas/Gängler, Hans (1992): Soziale Arbeit und Erziehung in der Risikogesellschaft. München: Hermann Luchterhand Verlag.
Zur Hutta, Jan Simon/Laister, Judith/Nieden, Birgit/Hess, Sabine (2013): Kollaborationen und GrenzGänge zwischen akademischen und nicht-akademischen Wissenspraktiken. In: Binder, Beate/Bose, Friedrich von/Ebell, Katrin/Hess, Sabine (Hrsg.): Eingreifen, Kritisieren, Verändern!? Interventionen ethnographisch und gendertheoretisch. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 151-173.

Solidarische Emotionsräume. Zur Kunst der Solidarität

Caroline Schmitt

> Kunst ist ein Symbol für Freiheit. Wir kämpfen um unsere Freiheit und wollen unsere Stimme mit verschiedenen Methoden verbreiten. Wie kann ich das beschreiben? Kunst ist ein Stück Liebe. (Baback Soleymani)

1. Einleitung

Mit ihrem Konzept der „imperialen Lebensweise“ weisen Brand und Wissen (2022) darauf hin, dass globale Ungleichheiten, Flucht, Vertreibung, Kriege, Armut, die Klimakrise sowie „innergesellschaftliche und globale Spaltungsprozesse“ (ebd.: 393) die Lebensgrundlagen auf der Welt bedrohen. Die staatlichen Krisenpolitiken und öffentlichen Debatten sind jedoch stark daran ausgerichtet, „das dominante Wirtschafts- und Gesellschaftsmodell zu stützen“ (ebd.: 393). Während materieller Wohlstand, Sicherheit und Daseinsvorsorge für die einen weitgehend gesichert sind, werden die Lebensgrundlagen marginalisierter (Personen-)Gruppen und die Ressourcen des Planeten zerstört (ebd.: 395). Mit ihrer Analyse wollen die Autoren die Notwendigkeit aufzeigen, nach Alternativen zu suchen, und halten der imperialen die Idee einer „solidarischen Lebensweise“ (ebd.: 396) entgegen.

Der Beitrag knüpft an diesen Punkt an und fragt vor dem Hintergrund der multiplen Krisen unserer Zeit danach, wo Solidarität entsteht und umgesetzt wird. Im Zuge dieser Suche nimmt er die Leser*innenschaft mit auf eine Reise in den Alpen-Adria-Raum, genauer noch: nach Kärnten/Koroška. Kärnten/Koroška ist das südlichste Bundesland Österreichs und grenzt an die Bundesländer Steiermark, Tirol, Salzburg sowie im Süden an Slowenien und das italienische Friaul und Venetien. Es zeichnet sich durch mehrheimische Bezüge (Yıldız/Meixner 2021) und vielförmige „kulturelle Verflechtungen“ (Hill 2014: 89) in den Alltagswelten von Menschen sowie durch sprachliche Vielfalt aus (wie sie in den Sprachen Slowenisch, Deutsch, Bosnisch-Kroatisch-Serbisch, Italienisch und weiteren Sprachen zum Ausdruck kommt). Teil dieser Diversität ist eine lebendige Kunst- und Kulturszene. Namen wie Ingeborg Bachmann, Robert Musil oder Gustav Mahler sind in der Landeshauptstadt Klagenfurt und der Region gegenwärtig, aber auch zeitgenössische Künstler*innen, Kulturschaffende und Literat*innen hinterlassen ihre Spuren und

prägen die Wirklichkeiten (nicht nur) vor Ort. Mit Blick auf die Suchbewegung hin zu solidarischen Lebensweisen kann Kunst eine entscheidende Rolle im Entwerfen neuer Formen des Zusammenlebens spielen; ihr kommt auch im Rahmen des Engagements von sozialen Bewegungen besondere Beachtung zu. Untersuchungsgegenstand dieses Beitrags sind Solidaritätsbewegungen, die im Zuge des qualitativ-empirischen Forschungsprojekts „Weltoffene Solidarität in der Stadt" analysiert werden und künstlerische Praxen in ihr Zentrum stellen. Das Projekt nimmt Engagement-Formen im Alpen-Adria-Raum[1] zum Ausgangspunkt und untersucht, wer die Akteur*innen dieser Solidaritäten sind, welches Verständnis von solidarischen Städten sie entfalten und mit welchen Praktiken sie dieses in die Öffentlichkeit tragen. Eine zentrale Rolle spielen hierbei Verbindungen von Kunst und Aktivismus (Artivismus).

Der Beitrag[2] gibt zunächst Einblick in den Begriff der Solidarität und konturiert Solidarität als diversitätsorientiert, relational, machtkritisch und inklusiv (Kap. 2). Dem folgen Ausführungen zu Historie, Idee und Praxis von Artivismus (Kap. 3). Am Beispiel der „Wochenenden für Moria Kärnten/Koroška" wird anschließend aufgezeigt, wie solidarische Bewegungen künstlerische Formate in ihren Protest einbetten, um Aufmerksamkeit für ihre Botschaften zu generieren und diese in die Welt zu tragen (Kap. 4). Diese künstlerischen Ausdrucksformen werden als *solidarische Emotionsräume* gelesen (Kap. 5), welche Solidarität fühl- und gestaltbar machen, aber in der Sozialen Arbeit und Kulturellen Bildung bisher wenig Beachtung finden (Kap. 6).

2. Solidarität – Theorien, Historien, Spannungsfelder

Solidarität ist in den vergangenen Jahren zu einem gesellschaftlichen „Schlüsselbegriff" (Kaufmann 2021: 16) geworden. Hierbei lassen sich mindestens vier Prozesse identifizieren, die zu einer (Wieder-)Belebung des Begriffs beigetragen haben: Der ‚lange Sommer der Migration', die Covid-19-Pandemie, der Krieg in der Ukraine und die Klimakrise, die nach einer Solidarität mit dem Planeten verlangt. An diesen Eckpunkten wird ersichtlich, dass Solidarität vor

---

1 Ich danke allen Involvierten der „Wochenenden für Moria Kärnten/Koroška" (insbesondere Bettina Pirker und Martin Diendorfer vom Verein Kärnten *andas*, Baback Soleymani und seiner *Solband*, der multimedial arbeitenden Künstlerin Barbara Ambrusch-Rapp, der Initiative „We4Moria" sowie dem Rapper Mighty M. aka Himmeldach), dass sie ihre Tür für diese Forschung geöffnet haben und die Forschung unterstützen.

2 Der Beitrag bündelt Inhalte bereits vorliegender Beiträge (Schmitt 2022a, 2023a, 2023b) und entwickelt diese weiter mit Blick auf die Bedeutung von Kunst und Artivismus in solidarischen Bewegungen.

allem dann thematisch wird, wenn gesellschaftliche Problemlagen und damit verknüpfte Ungleichheiten zunehmen. Laitinen (2013) differenziert zwischen vier verschiedenen Debattensträngen rund um die ‚große Idee der Solidarität' (Bude 2019): Erstens wird der Begriff genutzt, um die Verbindungsqualität von Gesellschaft und Communities zu erklären („social solidarity"). Zweitens wird Solidarität als erstrebenswerter politischer Zustand und wohlfahrtsstaatliches Prinzip verhandelt („civic solidarity"). Drittens ist Solidarität eine Forderung in zivilgesellschaftlichen Kämpfen für mehr Gerechtigkeit („political solidarity"). Der vierte Aneignungskontext verweist auf Solidarität als universalistisches, ethisches Prinzip und moralische Antwort auf die menschliche Existenz („human, moral and global solidarity"). Bayertz (1998: 41) hält mit Blick auf eine politische Kampfsolidarität fest, dass sich Solidarität zwischen zwei Polen konstituiert: Während sich einerseits Ungleichheiten auftun, führen diese andererseits dazu, dass sich Menschen auf den Wert von Solidarität besinnen und zusammenstehen. Ein Spannungsfeld von Solidarität ist somit, dass sie auf einen Gegenpol verweist und hierdurch hervorgerufen wird. Dieses Spannungsfeld erfährt noch eine Steigerung, denn auch innerhalb des Solidaritätskonzepts sind nicht bedingungslos alle Menschen mitgedacht. In den „europäischen ‚Externalisierungsgesellschaften'" (Lessenich 2020: 213) ist ‚Solidarität' vor allem „durch strukturelle soziale Schließungen nach innen, insbesondere aber – vermittelt über die Institution der ‚citizenship' – nach außen charakterisiert" (ebd.), wie der ungleiche Umgang mit Menschen auf der Flucht verdeutlicht. Dahinden (2022) schreibt von einer „Doppelmoral" mit Blick auf die Solidarität der europäischen Staaten mit geflüchteten Menschen aus der Ukraine, die gegenüber geflüchteten Menschen aus dem Irak, aus Syrien, Afghanistan sowie afrikanischen Ländern nicht gleichermaßen gegeben ist. Die Beschränkung oder Ausweitung von Solidarität je nach Herkunftsland, Rassifizierungen oder attestierter ‚Nähe' zu Europa konstruiert eine Unterscheidung in ‚unterstützungswürdige' und vermeintlich ‚unterstützungs*un*würdige' Menschen und ist exkludierend (Haase 2020). Eine exkludierende Solidarität lässt sich mit Hilfe von Othering-Theorien fassen (Said 1979; Spivak 1985), welche die Konstruktion von vermeintlich ‚anderen' und die Herstellung eines meist unbenannt bleibenden ‚Wir' untersuchen sowie die damit einhergehende Ausschließung der konstruierten ‚anderen', zum Beispiel aus der sozialen Absicherung. Das konstruierte ‚Wir' umschließt dann etwa Personen mit derselben Staatsangehörigkeit oder Menschen, die als 'europäisch' definiert und gelesen werden.

Auch mit Blick in die Geschichte wird deutlich, dass Solidarität mit Gruppenkonstruktionen eng verwoben ist. Die Historie lässt sich mindestens bis ins Römische Recht zurückverfolgen. Dort bezeichnete die Obligatio in solidum eine Form der Haftung, nach der jedes Mitglied – meist einer Familie – für die Gesamtheit der bestehenden Schulden der Gruppe aufzukommen hatte. Im 18. Jahrhundert wurde Solidarität von diesem rechtlichen Rahmen in einen politi-

schen Kontext transferiert. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelte sich Solidarität zum Kampfbegriff der Arbeiter*innenbewegung. Zudem finden sich mit der Entstehung von Wohlfahrtsstaaten in vielen Ländern der Welt institutionalisierte Formen von Solidarität, die in erster Linie für Staatsbürger*innen der entsprechenden Länder mit vollen Rechtsansprüchen einhergehen (ausführlich Bayertz/Boshammer 2009).

Die Idee dieses Beitrags ist, sich vor dem Hintergrund verkürzter ‚Solidaritäten' auf die Suche nach *inklusiven* Zugängen zu begeben (Schwenken/Schwiertz 2021). Hiermit ist ein Solidaritätsverständnis gemeint, das Exklusion, die unter dem Rahmen von Solidarität geschieht, analysiert und problematisiert und darüber hinaus untersucht, in welchen Zusammenhängen Solidarität über herkunftsbasierte, rassifizierte und nationalstaatliche Grenzziehungsprozesse hinausgedacht wird. Mit Blick in die Literatur zeigt sich, dass in eine solche Richtung weisende Verständnisse durchaus konzeptualisiert wurden und werden. So differenziert etwa Durkheim (1960 [1893]) zwischen mechanischer und organischer Solidarität. Während er mit mechanischer Solidarität eine Verbundenheit von Menschen auf Basis kollektiver Identitäten und Gemeinsamkeiten wie Religionszugehörigkeit umschreibt, meint organische Solidarität die gegenseitige Angewiesenheit in einer arbeitsteiligen und vielfältigen Gesellschaft. Habermas (1992) setzt Solidarität in Bezug zu Gerechtigkeit und sieht beides als „zwei Aspekte derselben Sache" (ebd.: 70). Während der Gerechtigkeitsbegriff die „Gleichbehandlung und damit gleichmäßigen Respekt vor der Würde eines jeden fordert" (ebd.) und sich auf die „gleichen Freiheiten unvertretbarer und sich selbst bestimmender Individuen [bezieht]" (ebd.), fokussiert Solidarität „auf das Wohl der in einer intersubjektiv geteilten Lebensform verschwisterten Genossen" (ebd.). Solidarität ist für Habermas „Bestandteil einer universalistischen Moral" (ebd.) und nicht partikular zu denken. Diesem Punkt wendet sich auch Rorty (2012 [1992]) zu, distanziert sich jedoch von einer Vorstellung von Solidarität als essentialistische Eigenschaft von Menschen (ausführlich Schlögl 2022). Rorty versteht Solidarität als historisch kontingent, prozesshaft und als Utopie, die erreicht werden müsse. Solidarität ist für ihn ein „Ansporn zum Schaffen eines Sinnes für Solidarität […], der größere Aufnahmekapazität hat als unser jetziger" (Rorty 2012 [1992]: 317). Hiermit problematisiert er die Ausklammerung von Menschen aus einem solidarischen ‚Wir' und fordert dazu auf, „unser Verständnis des ‚Wir' so weit auszudehnen, wie wir nur können" (ebd.: 316). Ein solches ‚Wir' solle nicht auf die Unterschiede zwischen Menschen, sondern auf ihre „Ähnlichkeiten im Hinblick auf Schmerz und Demütigung[3] [fokussieren] […] [und] Menschen, die himmelweit verschieden von uns sind, doch zu ‚uns' […] zählen" (ebd.: 310). Rorty schreibt explizit von „Solidaritätsgefühlen" (ebd.: 309),

3 Durch diese Perspektive ermöglicht Rorty, Solidarität über den Menschen hinaus zu konzeptualisieren und beispielsweise Tiere mitzudenken.

die in seiner Optik davon abhängen, „welche Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten uns besonders auffallen, und daß der Grad der Auffälligkeit wiederum davon abhängt, was vom Scheinwerferkegel eines historisch kontingenten abschließenden Vokabulars erfaßt wird“ (ebd.). Verstehen wir Solidarität im Sinne von Richter (1980) als „Lernziel“, geht es Rorty darum, das Scheinwerferlicht auf Kontexte zu richten, in denen „Solidaritätsgefühle“ ermöglicht werden und in welchen der Blick – bei aller Unterschiedlichkeit – auch auf das Gemeinsame von Menschen gerichtet wird. Rortys Fokussierung auf das Gemeinsame darf jedoch – wie Susemichel und Kastner (2021: 22) betonen – nicht in eine Assimilationslogik verfallen, innerhalb welcher sich vermeintlich ‚andere‘ an ein als dominant gelesenes ‚Wir‘ anpassen sollen. Hiermit einhergehend muss die Frage aufgeworfen werden, wer mit ‚Wir‘ und ‚uns‘ gemeint ist, schwingt bei der Anrufung eines ‚Wir‘ doch der Verdacht mit, dass sich das „vorgeblich Allgemeine […] als faktisch Gemeinsames einer partikularen, […] privilegierten Gruppe, [und] das allgemeine Wohl als deren partikulares Interesse [erweist]“ (Hark et al. 2015: 100).

An diesem Punkt setzt Butler (1998, 2014) in ihren Ausführungen zu Solidarität und Vulnerabilität an. Solidarität bedeutet bei Butler gerade *nicht* das Herstellen einer ‚Einheit‘, sondern die produktive Auseinandersetzung mit politischen Konflikten in bewegten Politiken: „The only possible unity will not be the synthesis of a set of conflicts, but will be a mode of sustaining conflict in politically productive ways […] without therefore exactly becoming each other“ (ebd. 1998: 37). Butler (2014: 11) geht es darum, die „common norms“ in den Fokus zu stellen und zu untersuchen, wessen Leben in diesen inkludiert bzw. ausgeschlossen sind (ebd.: 14). Hierbei erachtet sie Vulnerabilität als Grundlage von Solidarität basierend auf einer grundlegenden Aufeinander-Bezogen- und Angewiesenheit. Sie kommt etwa dann zum Ausdruck, wenn Angewiesenheiten missachtet werden und Akteur*innen aus Infrastrukturen der Unterstützung und dem öffentlichen Raum exkludiert werden. Konsequenterweise erachtet Butler die Aneignung öffentlichen Raums zur politischen Artikulation nicht als selbstverständlich und wirft in Erweiterung zu den vorangegangenen Positionen die Frage auf, wie Körper in Beziehung stehen zu öffentlichen Infrastrukturen und welche Körper im öffentlichen Raum sichtbar oder aus ihm verbannt werden. Exemplarisch verweist sie auf die Inhaftierung von Mitgliedern der Gruppe Pussy Riot und die Kriminalisierung von Kollektiven, die öffentliche Räume ergreifen wollen, hieran jedoch gehindert werden.

Ausgehend und inspiriert von den angeführten Überlegungen wird Solidarität in diesem Beitrag als Analyseperspektive und politische Praxis gleichermaßen verstanden. Sie wird gedacht als *diversitätsorientiert*, *relational*, *machtkritisch* und *inklusiv*. Eine Solidarität unter Bedingungen von Diversität ist Verbindungsglied zwischen Menschen mit unterschiedlichen Biografien, Bedürfnissen, Herkünften und Lebensstilen und reicht über eine Solidarität unter vermeintlich ‚Gleichen‘ hinaus – sie ist notwendigerweise intersektional

reflektiert und hat zum Ziel, ein „Gemeinschaftsbewußstein zu entwickeln, das […] zum Abbau von sozialen Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten auffordert. […] Nicht dadurch, daß die Nächsten, sondern daß die Fernsten zusammenstehen, verwirklicht sich eigentliche Solidarität“ (Richter 1980: 71). Eine „unbedingte Solidarität“ (Susemichel/Kastner 2021) setzt voraus, „dass es *gerade nicht* geteilte – ökonomische, kulturelle, politische – Grundlagen gibt und dass dieses Trennende überwunden werden kann. Sie besteht […] darin, sich mit Menschen zu solidarisieren, mit denen man eben nicht die Fabrik und das Milieu, das Geschlecht oder die ethnische Zuschreibung teilt“ (ebd.: 7). In der Verbindung mit anderen und gesellschaftlichen Infrastrukturen offenbart sich sodann die *relationale* Qualität von Solidarität, welche im Sinne von Rorty durch das Erkennen von Gefühlen und Leid im Gegenüber und einem Verständnis, dass Leid eine geteilte Erfahrung ist, ermöglicht wird. Solidarität wird in diesem Verständnis nicht essentialistisch als vermeintlich ‚naturgegebene Eigenschaft‘ von Menschen vorausgesetzt, sondern entsteht im *Tun* und im *Dazwischen* von Begegnungen. Sie hat nach Butler eine verkörperlichte Dimension und ist relational verwoben mit ermöglichenden oder vulnerabilisierenden Infrastrukturen. In der Untersuchung von solidarischen Relationen gilt es zu beachten, dass auch diese nicht frei von Macht und per se emanzipatorisch sind. Auch als solidarisch bezeichnete Verbindungen verlangen nach einer *machtkritischen Befragung* dahingehend, inwiefern sie selbst ausschließen, privilegieren oder paternalisieren (Castro Varela/Heinemann 2016). Ein *inklusiv* ausgerichteter Zugang zu Solidarität untersucht Ungleichheiten, baut Marginalisierung ab, bearbeitet Privilegien, verteilt diese neu und um und transformiert gesellschaftliche Verhältnisse in einem prozesshaften Verständnis hin zu mehr Inklusion, Teilhabe, Teilnahme, Gleichberechtigung und Gerechtigkeit (Scherr 2019) über „lang etablierte Vorstellungen von nationaler Zugehörigkeit [hinaus]“ (Schwenken/Schwiertz 2021: 167). Nach Negt (2001: 7) muss Solidarität in der Konsequenz mit Verteilungsgerechtigkeit einhergehen. Sie hat dafür Sorge zu tragen, „dass die aus […] Wohlstandsbereichen Herausgefallenen […] in die Fürsorge einer Gesellschaft einbezogen sind“.

3. Verzahnungen von Solidarität und Kunst im Artivismus

Die Suche nach einer weit gedachten, inklusiven Solidarität führt in diesem Beitrag in den Bereich der Kunst. Wie Pusa (2019: 32) herausstellt, haftet sozial ausgerichteten Kunstformen nicht selten die Hoffnung an, Möglichkeitshorizonte bereitzuhalten, um Solidarität erleb- und erfahrbar zu machen. Eine solche Kunst wird als Raum gesehen, ein kreatives und kritisches Denken zu

stimulieren und sich mit gesellschaftlichen Verhältnissen auseinanderzusetzen (Adams 2020). Der Grad der Intervention in die Wirklichkeiten reicht von aufzeigend und reflektierend bis hin zu einschreitenden Aktionen. Mit Blick auf das Thema der Solidarität ist besonders interessant, sich Formen von Kunst zuzuwenden, die sich explizit als emanzipatorisch verstehen, im öffentlichen Raum stattfinden und unter dem Begriff *Artivismus* verhandelt werden. Der Neologismus Artivismus setzt sich aus den Wörtern *Art* (dt.: Kunst) und Aktivismus zusammen. Er bezieht sich zum einen auf das soziale und politische Engagement von Künstler*innen und zum anderen auf Kunstformen, die von Aktivist*innen als Mittel des politischen Protests eingesetzt werden (Krüger 2022: 197). Während der Künstler und Kunsttheoretiker Peter Weibel (2013) den Artivismus als „vielleicht die erste neue Kunstform des 21. Jahrhunderts" (o.S.) bezeichnete, wird diese Aussage in Teilen kritisch gesehen, insofern es Artivist*innen nicht darum geht, einer bestimmten Kunstrichtung zuzugehören und für ein Kunstpublikum zu produzieren, sondern künstlerische Strategien zu nutzen, „um aus gesellschaftlich heterogenen Initiativen heraus reale Veränderungen sozialer Verhältnisse zu bewirken" (van den Berg 2015: 47). Anliegen ist, „die Gesellschaft mit den Mitteln der Kunst mindestens zu irritieren und im besten Falle auch zu verändern" (Koch 2021: 249). Bezugsrahmen sind eine breite Öffentlichkeit und politische Akteur*innen (van den Berg 2015: 51; Volz 2018: 355). Im Unterschied zu politischer Kunst entwickelt sich der progressive Charakter von Artivismus unter Aneignung des öffentlichen Raums und durch unterschiedliche Grade des Einbezugs der Rezipient*innen (Aladro Vico et al. 2018: 10). Die künstlerischen Ausdrucksformen decken ein breites Spektrum ab und reichen von Graffiti, Performance Art, Comics, Musik, Installationen, Flash Mobs und Theater bis hin zur Erfindung gänzlich neuer Formate (Salzbrunn 2019). Insbesondere im Umgang mit den multiplen Krisen unserer Zeit wie Gewalt, Krieg oder Klimakrise scheint Artivismus in vielen Teilen der Welt eine Ausdrucksform zunehmender Bedeutung zu werden. Seine Anfänge reichen bis in das späte 19. Jahrhundert und das frühe 20. Jahrhundert, zur experimentellen Kunst der 1960er Jahre und zu linken sozialen Bewegungen zurück (ausführlich zur Geschichte Brigouleix 2019; Vico/Bailey 2018). Mit der Orientierung nicht nur an ästhetischen, sondern sozialen Agenden, reiht sich Artivismus ein in den „social turn" (Bishop 2006). Hiermit ist die Zusammenarbeit von Künstler*innen mit weiteren gesellschaftlichen Partner*innen gemeint. Eine sozial engagierte Kunst schafft Orte der Geselligkeit und Begegnung, anstatt einzelne Künstler*innen hervorzuheben und zu vermarkten. Jene Entwicklungen werden in Teilen der Kunstwelt explizit mit dem Begriff der Solidarität gefasst. Kehr und Sengezer (2019) halten fest, dass immer mehr Künstler*innen „ihre Werke als solidarische Geste verstanden wissen [wollen]" (o.S.), und Kritiker*innen künstlerischen Erfolg zunehmend daran bemessen, „ob ein solidarischer Akt für sie authentisch ist" (ebd.). Selbstkritisch fragen die Autor*innen danach, wie solidarisch Kunst tatsäch-

lich sein könne und wann künstlerische Solidaritätsbekundungen zu einer „bloßen Geste“ (ebd.) verkommen. Zu diesem Spannungsfeld entfachen kontroverse Diskussionen: Während Koch (2021) die Stimulation des „Möglichkeitssinns“ (Koch 2021: 249) im Artivismus unterstreicht, merkt Ullrich (2018: 341) an, dass Artivismus Gefahr laufe, in erster Linie „unter Kunstinteressierten für starke, beglückende, läuternde Emotionen [zu sorgen]“ und hinter dem eigenen Anspruch hinterherzuhinken, die Welt tatsächlich zu verbessern. Beispielsweise hat der sogenannte „Green Lights Workshop“ des Künstlers Olafur Eliasson auf der Venedig Biennale 2017 für Kritik gesorgt. Im Zuge dieses Projekts bauten geflüchtete Menschen vor den Augen des Publikums vorgefertigte Lampen zusammen, wodurch – so van den Berg (2019) – kaum kollaborative Beziehungen und kritische Interventionen in die Wirklichkeit geschaffen, sondern Voyeurismus und Paternalismus bedient würden.

Unter welchen Bedingungen Kunst tatsächlich emanzipatorisch und widerständig sein könne, diskutiert Bogerts (2017: 8) in einem Beitrag zur Ambivalenz von Kunst und Aktivismus. Während Kunst einerseits als „Ausdrucks- und Mobilisierungsmittel“ (ebd.: 8) fungiere, sei sie zugleich „Ware des Kunstmarkts sowie Objekt staatlicher und privater Förderungsprogramme und Auftragsarbeiten“ (ebd.: 8). Bogerts erarbeitet vor dem Hintergrund dieses Spannungsfelds ein mehrdimensionales Gerüst, um Kunst auf ihren widerständigen Gehalt zu untersuchen, und schlägt vor, 1) die Ebene des Rechtsstatus, 2) die Ebene der produzierenden Akteur*innen, 3) die räumliche Ebene, 4) die ikonologische Ebene und 5) die Ebene der Rezeption zu untersuchen. Ein Anprangern fehlender Rechtsstaatlichkeit, die Beanspruchung und Aneignung öffentlichen Raums, Herstellung von Sprecher*innenpositionen, um auf gesellschaftliche Missstände hinzuweisen, ein mobilisierender Inhalt sowie die Wahrnehmung von ‚außen‘ und Selbstvergewisserung der Beteiligten als widerständig sind für die Autorin Dimensionen, die bei widerständiger Kunst zum Tragen kommen. Gleichwohl stellt sie zum einen „das dialektische Verhältnis von Widerstand und Herrschaft“ (ebd.: 25) heraus, um sich einer simplifizierenden Zuordnung zu versagen, zum anderen unterstreicht sie den jeweiligen Eigenwert von Kunst und Aktivismus, „der nicht anhand von wissenschaftlichen Kriterien gemessen werden […] und ‚entzaubert‘ werden sollte“ (ebd.: 25). Die Untersuchungsdimensionen von Bogerts können dabei unterstützen, Kunstprojekte und kritisch rezipierte Fälle, aber auch Beispiele, die in großen Teilen auf Zuspruch stoßen, unter die Lupe zu nehmen. In den Worten Valesis (2014: 4) zählt etwa der britische Künstler Banksy (http://banksy.co.uk/) zu den bekanntesten Artivist*innen weltweit. Obwohl Banksys Arbeiten auch in mehreren Ausstellungen gezeigt wurden, scheint er vor allem den öffentlichen Raum, Straßen, Gebäude oder Denkmäler für seine Kunst zu favorisieren (Valesi 2014: 11). Mit seinen Graffitis kommentiert er politische Wirklichkeiten und gilt mit seiner Kritik an der Kommerzialisierung urbaner Räume und der europäischen Asylpolitik als wahrgenommene Stimme (ebd.). Wie wi-

derständig ästhetisierte Protestpraxen sein können, wurde auch 2013 deutlich, als der türkische Choreograph Erdem Gündüz auf dem Taksim-Platz in Istanbul mit seiner Performance „Standing Man“ eine Bewegung auslöste. Die Performance war dadurch charakterisiert, über mehrere Stunden schweigend auf dem Platz zu stehen und ein Portrait von Kemal Atatürk anzuschauen (van den Berg 2013: 52).

Im Folgenden wird der Blick nun auf Artivismus im österreichischen Klagenfurt im Alpen-Adria-Raum gerichtet.

4. Empirische Einblicke

Im Zuge des Forschungsprojekts „Weltoffene Solidarität in der Stadt“[4] spüren wir sozialen Bewegungen im Alpen-Adria-Raum nach, die sich für ein solidarisches Zusammenleben in der Stadt und auf dem Land einsetzen. Seit April 2021 werden Veranstaltungen ethnografiert und ero-epische Gespräche sowie qualitative Interviews durchgeführt. Das Material wird mit der Grounded-Theory-Methodologie (Strauss/Corbin 1996) analytisch verdichtet. Das Projekt war zu Beginn nicht auf Artivismus fokussiert, vielmehr stellte sich die Relevanz künstlerischen Protests im Zuge der Ethnografie an den „Wochenenden für Moria Kärnten/Koroška“ als relevante Forschungsdimension heraus. Bei den „Wochenenden für Moria“ übernachten Menschen in Zelten auf zentralen Plätzen inmitten von Innenstädten, um auf die österreichische und europäische Asylpolitik sowie Lebensumstände in Geflüchtetenlagern aufmerksam zu machen. Die Bewegung wurde in Österreich im Dezember 2020 angesichts der katastrophalen Zustände auf der griechischen Insel Lesbos im Lager Moria in Innsbruck ins Leben gerufen und findet in ähnlicher Form auch in anderen EU-Ländern statt (Beobachtungsprotokoll). Seit der ersten Protestcamps haben sich Initiativen auch in Wien, Graz, Linz, Villach und Klagenfurt formiert. Sie sind über digitale Medien wie Instagram und Signal und einen Kern beständig Engagierter miteinander verbunden und unterhalten Kontakte in verschiedene Geflüchtetenlager, u. a. nach Griechenland und Bosnien, um vor Ort agierende Organisationen und Initiativen zu unterstützen und Spendengelder zu übermitteln. Ihre Forderungen lauten: „Alle Lager evakuieren! Menschen aufnehmen! Abschiebungen stoppen!“ (siehe Fotografie 1; Schmitt 2022b).

4 Das Forschungsprojekt wird durch das Globalbudget der Universität Klagenfurt finanziert.



Fotografie 1: Banner und Zelte, Stadttheater Klagenfurt (Foto: Caroline Schmitt, 2021)

4.1 Idee und Praxis ‚solidarischer Städte'

Mit ihren Zielen reihen sich die „Wochenenden für Moria" ein in Idee und Praxis solidarischer Städte. Die Idee solidarischer Städte stammt aus den USA und Kanada. Unter der Bezeichnung *sanctuary cities* versuchen Städte seit den 1980er Jahren Alternativen zu restriktiven Asyl- und Migrationspolitiken zu entwickeln. Der historische Hintergrund waren Fluchtbewegungen vor Krieg und Folter aus zentralamerikanischen Ländern und eine zugleich restriktiv ausgelegte Asylpraxis unter der Amtszeit des damaligen US-Präsidenten Ronald Reagan. Trotz ihrer Gewalterfahrungen erhielten geflüchtete Menschen kaum oder kein Asyl zugesprochen und waren zum gefährlichen Grenzübergang gezwungen. Religiöse und soziale Organisationen wie auch engagierte Einzelpersonen übten Druck auf die Bundesebene aus und verschoben ihr Engagement schließlich, nachdem sie dort keine Wirkmacht entfalteten, auf die Stadt, was dazu führte, dass sich einzelne Städte zu „Schutzzonen für Geflüchtete" (Füchslbauer 2022: 88) erklärten. 1985 beschloss etwa San Francisco eine *City of Refuge*-Resolution. Die im Jahr 1989 verabschiedete Verordnung verbietet

„den städtischen Behörden und Polizist*innen die Kooperation mit den Bundesbehörden bei der Identifikation, Verfolgung, Inhaftierung und Abschiebung von Migrant*innen ohne legalen Aufenthaltsstatus“ (Wenke/Kron 2019: 5). Im Jahr 2013 erließ das kanadische Toronto eine Verordnung mit ähnlicher Stoßrichtung (Bauder 2019: 41). Im Grundgedanken rekurrieren diese Städte auf die Idee von *urban citizenship* (dt. Stadtbürger*innenschaft), verstanden als soziale, politische, kulturelle und ökonomische Teilhabe von Menschen am gesellschaftlichen Leben, ohne hierfür die jeweilige Staatsbürgerschaft eines Landes besitzen zu müssen. Teilhaben soll können, wer vor Ort ist (Wenke/Kron 2019: 9f.). De facto setzen sich diese Bewegungen für ein Recht auf globale Bewegungsfreiheit ein, das bislang nicht Teil der Menschenrechte ist (Kron/Maffeis 2021: 167).

4.2 Artivismus auf den „Wochenenden für Moria Kärnten/Koroška“

Die Debatten aus den USA und Kanada spielen zunehmend eine Rolle auch auf dem europäischen Kontinent (z.B. Kubaczek/Mokre 2021; Hill/Schmitt 2021). Unter Begriffen wie *solidarity cities* entstehen neue Initiativen und Netzwerke, in welche ebenso bereits gewachsene Engagement-Strukturen Eingang finden. Ein Überblick über solidarische Initiativen in Europa ist auf der Plattform „Moving Cities“ (https://moving-cities.eu/de) versammelt. Im Winter 2022 sind dort europaweit mehr als 700 Städte sowie 14 Netzwerke verzeichnet. Ihre Strategien umfassen Versuche, einen kommunalen Stadtausweis zu etablieren, sowie Runde Tische, kooperative Beschäftigungsprojekte, inklusive Wohnformen und unabhängige Asylverfahrensberatungsstellen. Auch in Klagenfurt und Kärnten haben sich solidarische Stadtbewegungen formiert und finden vor allem durch den Verein „Kärnten *andas*“[5] (https://andas.jetzt/) zusammen, der im Zusammenspiel mit Initiativen wie „We4Moria“ und einem kleinen Kern engagierter Menschen die „Wochenenden für Moria Kärnten/Koroška“ mit organisiert. Engagiert sind dort Studierende, Künstler*innen, Menschen mit Fluchterfahrung, Sozialarbeiter*innen und weitere Interessierte. In Klagenfurt ist die Arbeit mit künstlerischen Mitteln wie Slams, Musik und Per-

5 Der Name „Kärnten *andas*“ geht auf Überlegungen der Gründer*innen zurück, Kärnten *anders* als bisher zu gestalten sowie Engagierte in Kärnten zu diesem Zweck zusammenbringen. Als namentliches Vorbild diente das politische Bündnis „Wien andas“. Den Vereinsgründer*innen geht es nicht darum, sich in Detaildiskussionen zu verlieren (Interview mit Initiatorin Bettina Pirker, Z. 654–655), sondern all jene zusammenzubringen, die sich gegen „Menschenverachtung“ (Z. 660) und für Weltoffenheit einsetzen.

formance Art ein Spezifikum der Bewegung. Durch künstlerische Praxen wird versucht, für die jeweiligen Anliegen Aufmerksamkeit zu generieren. Als Ort der Veranstaltungen werden regelmäßig der Neue Platz in der Klagenfurter Innenstadt sowie der Vorplatz des Stadttheaters gewählt. Der Intendant des Stadttheaters positioniert sich mit seinem Haus für die politischen Anliegen der Bewegung: „Ich glaube, es ist wichtig, dass wir was tun, dass wir politisch sind“ (Videobeitrag zu einer Veranstaltung der „Wochenenden für Moria Kärnten/Koroška“ anlässlich des Weltflüchtlingstags 2021, siehe: https://www.mein-klagenfurt.at/index.php?id=26171). Vor dem Theater werden Botschaften platziert (siehe Fotografie 2) wie der Wortlaut des ersten Artikels der Charta der Grundrechte der Europäischen Union: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“. Durch die Kunst wird die Lebenssituation geflüchteter Menschen vom gesellschaftlichen Rand in das Zentrum gerückt (Labor Migration 2014).



Fotografie 2: „Die Würde des Menschen ist unantastbar", Stadttheater Klagenfurt (Foto: Caroline Schmitt, 2021)

Sie bleibt nicht im Verborgenen und nicht peripher, wie es die Wahl von Geflüchtetenunterkünften jenseits der Zentren häufig intendiert; stattdessen wird das Thema „Flucht und Menschenrechte“ zum Herzstück der Veranstaltungen und an markanten Orten sichtbar. Dort, wo Menschen in Bewegung sind, vorbeieilen oder schlendern, führen die Engagierten ihre Veranstaltungen durch.

Dies führt dazu, dass Menschen, welche die Innenstadt nicht spezifisch zum Zweck der Veranstaltung aufsuchen, durch die künstlerischen Darbietungen affiziert werden und stehen bleiben. Angesprochen fühlen sich Menschen aller Lebensalter: Kinder, welche zur Musik tanzen, Jugendliche, aber auch ältere Menschen, welche bei den Engagierten nachfragen, was ihre Anliegen sind, gemeinsam mit anderen applaudieren, sich mitreißen lassen und gegebenenfalls einen Geldbetrag in die Spendendose werfen (Beobachtungsprotokoll). Die Stadt wird zu einem Kommunikationsraum, der verschiedene Menschen zusammenbringt.

4.2.1 „Kunst ist ein Symbol für Freiheit“. Musik als Sprachrohr

Der Musiker Baback Soleymani ist mit seiner *Solband* (https://www.facebook.com/Solbandpersianmusic) fester Bestandteil der „Wochenenden für Moria Kärnten/Koroška“ und vor sieben Jahren aus dem Iran nach Österreich geflohen. Seit Beginn der Studie erlebte ich den Musiker auf mehreren Veranstaltungen. Mit Gitarre und Percussions spielt die *Solband* Songs in verschiedenen Sprachen, vorwiegend auf Farsi und Englisch (siehe Fotografie 3). Mit dem 16. September 2022, dem Todestag von Jina Mahsa Amini, kam der Musik von Soleymani eine noch erhöhte Bedeutung auf den Veranstaltungen zu. An besagtem Tag verstarb Amini in einem Gefängnis im iranischen Teheran. Sie wurde zuvor von der iranischen ‚Sittenpolizei‘ festgenommen, weil sie ihren Hidschāb nach der Gesetzgebung im Iran nicht adäquat in der Öffentlichkeit getragen hatte. Wenige Stunden nach ihrer Festnahme wurde sie in ein Krankenhaus gebracht. Die Polizei argumentierte, Amini habe einen Herzinfarkt erlitten und sei an den Folgen einer Erkrankung verstorben. Digitale Medien berichteten jedoch, dass die junge Frau von den Polizisten verprügelt wurde und ihren Verletzungen erlag. Soleymani führt aus:

> Das ist […] sehr sehr tragisch, wenn jemand im Jahr 2022 deswegen geschlagen wird, sie ist tot. […] es gab eine mutige Journalistin, sie hat […] diese Geschichte veröffentlicht. Die Iraner sind […] auf die Straße gekommen (Z. 14–17).

Im Iran protestieren seit Herbst und Winter 2022 zahlreiche Menschen für eine grundlegende Veränderung der politischen Verhältnisse und die Umsetzung der Menschenrechte. Sie stoßen in den Augen Soleymanis eine vor allem *„weibliche Revolution“* (Z. 68) an und fordern einen *„Regimewechsel“* (Z. 66). Im Dezember 2022 sind bereits hunderte Menschen bei den Protesten ums Leben gekommen. Zwei Tage vor dem Internationalen Tag der Menschenrechte am 10. Dezember 2022, zu welchem die Engagierten der „Wochenenden für Moria“ eine Veranstaltung organisierten, wurde der junge Rapper

Mohsen Shekari hingerichtet. Shekari hatte die Proteste im Iran unterstützt: „das war auch so ein Moment für uns Iraner, das ist nicht aushaltbar“ (Z. 23f.).

„Nicht aushaltbar“ macht deutlich, dass die Situation unerträglich ist und von den *„Iranern“* nicht hingenommen werden kann. Der umfassenden Gewalt kann nicht ausgewichen werden, sie tangiert das gesamte Leben. Der Musiker schildert als eines seiner Ziele, „die Leute in der ganzen Welt eigentlich, Europa [zu informieren], was gerade im Iran passiert. Die Leute kämpfen für ihre Rechte, für ihre […] Grundbedürfnisse. […] Von Kindheit an haben wir immer gehört, ja, die Polizei ist da, damit sie unsere Sicherheit sichert, aber im Iran ist (das) ganz anders. (Die) Polizei ist da, damit sie die Iraner schlägt und umbringt. […] Wir vom Ausland, wir können nicht [im Iran] auf die Straße gehen […], aber wir versuchen […] von Zuhause unsere Landsleute zu unterstützen. Jede Kleinigkeit, jede kleine Sache ist auch ein Schritt“ (Z. 24–34). Soleymani will gemeinsam mit anderen im Ausland lebenden Iraner*innen erwirken, dass „die Leute ihre Politiker unter Druck setzen […], damit sie ihre politischen diplomatischen Verbindungen, Beziehungen mit dem iranischen Regime [beenden]“ (Z. 40–42). Zur Generierung einer Öffentlichkeit dient die Kunst als Mittel und ist zugleich Sinnbild für das angestrebte Ziel, in Freiheit leben zu können:

> Kunst ist ein Symbol für Freiheit. Wir kämpfen um unsere Freiheit und wollen unsere Stimme irgendwie mit verschiedenen Methoden an andere Leute verbreiten. […] Wie kann ich das beschreiben? Kunst ist ein Stück Liebe (Z. 46–49).

Kunst zu machen, bedeutet für den Musiker, sich dem politischen Zugriff zu entziehen – die Kunst ist angesiedelt im Spannungsfeld von Ohnmacht und Handlungsfähigkeit. Ihre Bedeutung ist nur schwer in Worte zu fassen. Sie spielt für Soleymani – so die Deutung – eine existenzielle Rolle *(„ein Stück Liebe“)*. *„Liebe“* drückt eine intensive, gefühlvolle Bindung zwischen Menschen, zur Natur oder einer Tätigkeit aus. *„Ein Stück“* deutet an, dass Kunst Liebe ist, und über die Kunst hinaus noch weitere *„Stücke“* zur Liebe hinzuzählen sind – zu denken ist an die Ziele des angesprochenen Kampfes: ein Leben in Freiheit und Selbstbestimmtheit. Diese Ziele sind Thema des Songs „Baraye“, den die *Solband* seit Beginn der Proteste im Iran auf den Veranstaltungen neben weiteren Titeln wie „Bella ciao“ spielt. Die Protesthymne stammt von dem iranischen Musiker Shervin Hajipour und gibt der *„Revolution“* (Z. 68) eine Stimme. Hajipour veröffentlichte das Protestlied nach dem Tod von Amini auf Social Media. Es wurde auf Instagram millionenfach angehört und thematisiert die gesellschaftlichen Probleme im Iran wie die fehlende Umsetzung von *„Menschenrechten“* (Z. 53) und „dass du deine Freundin auf der Straße nicht küssen kannst. […] dass […] viele Tiere im Iran […] aussterben“ (Z. 54–56).

Die Musik und die durch sie zum Ausdruck gebrachte Trauer und Wut verbindet die Menschen im Iran mit den im Ausland lebenden Iraner*innen.

Sie erwirkt zugleich ein Solidarisierungspotenzial bei jenen, welche durch die Musik auf die Situation im Iran aufmerksam werden und sich durch Inhalt und Klang mit den Menschen im Iran verbunden fühlen. Soleymani und seine Bandmitglieder spielen den Song bei ihren Auftritten in Farsi und in englischer Sprache, damit er „für jedermann verstehbar [ist]“. Die Band hat die Hoffnung, „dass das irgendwie hilft unseren Landleuten, hilft Iran. Und […] der ganzen Welt“ (Z. 63f.). Während der Veranstaltung zum Internationalen Tag der Menschenrechte 2022 führte die Musik dazu, dass iranische Teilnehmer*innen aus dem Publikum auf die Bühne – den Eingangsbereich des Stadttheaters – hinauf gingen, das Wort ergriffen, den Sturz des Regimes im Iran forderten, ihre Plakate minutenlang in die Höhe hoben und die iranische Flagge schwenkten. Teile des Publikums waren den Tränen nahe (Beobachtungsprotokoll).



Fotografie 3: „Solband“, Wochenenden für Moria (Foto: Lisa Engel, 2021)

4.2.2 „(No)Hope“. Performance Art unter dem Drahtzelt

Die multimedial arbeitende Künstlerin Barbara Ambrusch-Rapp (https://barbara-rapp.com) lebt in Velden am Wörthersee und wirkt bei den „Wochenenden für Moria Kärnten/Koroška“ regelmäßig mit ausgewählten Performances zum Thema Menschenrechte und Flucht mit. Im Interview beschreibt sie ihre Kunst als Weg, um *„*gesellschaftliche Problemzonen“ (Z. 6f.) aufzugreifen und für Unrecht in der Gesellschaft zu sensibilisieren: „Als Künstlerin habe ich natürlich die Möglichkeit, […] diese ganzen Themen auch sichtbar zu ma-

chen. […] Also (sie) nicht zum Verschwinden zu bringen, wie es viele wollen“ (Z. 258–263). Diese Form der Kunst ist ihr angesichts der Abschottung von Menschen auf der Flucht ein „Bedürfnis“ (Z. 407). Die Künstlerin möchte ein „Bewusstsein […] schaffen: Ja, hey, wisst ihr? Im Hintergrund, da passiert noch viel, viel mehr“ (Z. 532–534). Ihre Performance „(No)Hope“, die sie bereits an mehreren Veranstaltungen der „Wochenenden für Moria Kärnten/Koroška“ darbot, spielt sich leise und unscheinbar unter einem Drahtzelt am Rand der Veranstaltungen ab (siehe Fotografie 4). Sie wird häufig erst auf den zweiten Blick wahrgenommen:

> Ich habe versucht, möglichst wenig plakativ die Menschen (CS: Menschen auf der Flucht) […] als Einzelperson mitten am Hauptplatz sichtbar zu machen. Ich habe ein Drahtzelt aufgestellt. […] bin dann ganz in weiß angezogen […] am Boden gesessen. […] anderthalb bis zwei Stunden lang. Abseits der Bühne im Stillen. Weil das Leid dieser Menschen auch abseits passiert […] [Ich] habe den Schriftzug reingeknüpft. […] ein weißes Hope horizontal […]. Und ein türkises No vertikal in das O […]. Diese Performance habe ich mehrmals gemacht. […] je nach Stimmungslage, die gerade politisch war, habe ich manchmal etwas mehr am weißen Hope weitergeknüpft. Und manchmal etwas mehr am türkisen No. […] türkis ist […] für die (CS: österreichische) Bundesregierung […] für die Partei gestanden. Weil das No von der Seite war ja auch besonders vehement (Z. 17–32).

Ambrusch-Rapp will das Leid geflüchteter Menschen *„würdevoll“* (Z. 132) aufgreifen und die Zuschauenden mit dem gesellschaftlichen Wegblicken oder nur bedingten Hinschauen auf die Lebensumstände von Menschen auf der Flucht konfrontieren. Mit ihrer Performance macht sie auf die individuellen Schicksale und Lebenswirklichkeiten aufmerksam, anstatt geflüchtete Menschen als vermeintlich ‚gesichtslose‘ Gruppe darzustellen. Die weiße Kleidung symbolisiert *„die Hoffnung, dass es vielleicht doch irgendwie positiv weitergeht“* (Z. 139f.). Türkis steht für die Österreichische Volkspartei (ÖVP), welche primär eine abweisende Migrationspolitik vertritt. Die dynamische Performance veranschaulicht, wie unmittelbar parteipolitische Entscheidungen aus Sicht der Künstlerin auf die Lebenssituation und Zukunftsperspektiven geflüchteter Menschen einwirken. Unter dem Drahtzelt sitzend, symbolisiert sie das Gefangensein geflüchteter Menschen in einer lebensbedrohlichen Situation und zugleich die Möglichkeit, durch den Draht hindurchzuschauen und Hoffnung auf ein besseres Leben zu hegen. Zum Ende der Veranstaltungen finden Gespräche mit dem Publikum und eine Auflösung der Performance statt (Z. 39–59). Ein Gedanke der Künstlerin ist, spätestens dann aus dem Drahtzelt ‚gerettet‘ zu werden. Während der gesamten Veranstaltung liegt hierfür eine Drahtschere neben dem Zelt bereit. Wird das Zelt geöffnet, ist die Künstlerin ergriffen ob all der Sorge, die ihr zu Teil wird, und ist zugleich – genau wie die ‚rettende Person‘ – den beobachtenden Blicken des Publikums ausgesetzt:

> Das war dann auch immer so ein schöner Akt. […] das Vorsichtige […], das Aufschneiden […]. ‚Ja, pass auf, wenn du raussteigst. Nicht dass du dir wehtust und

> so‘ […] das ist definitiv als Kunstperformance sichtbar gewesen. […] (aber) sobald jetzt jemand kommt und mich rausschneidet. Ist er oder sie ja auch plötzlich im Fokus aller […] (Ich) habe im Vorfeld noch mit der Organisatorin Bettina Pirker diskutiert: Ja, was mache ich dann, wenn ich rausgehe? […] Soll ich mich jetzt bedanken fürs Retten? Nein […] es ist ja […] ein menschlicher Akt, dass man jemandem in Not hilft. Und ich bin dann einfach nur ganz still, so im Hintergrund verschwunden. […] die Leute haben lange nachgeschaut. […] Na, wie ist das jetzt mit den, mit den Menschen, die auf der Flucht sind? Die dann jetzt gerettet werden? Die stehen dann wahrscheinlich auch ganz arg im Fokus […] Ob die wohl sich ordentlich verhalten? (Z. 77–122).

Die Künstlerin schafft mit ihrer Performance einen Aufmerksamkeitsraum für die Lebenssituation geflüchteter Menschen und setzt die Stadtöffentlichkeit hierzu in Beziehung. Die Drahtschere symbolisiert die Verantwortung, gegen das ‚Eingesperrt-Sein‘ im Drahtzelt tätig zu werden.



Fotografie 4: Performance Art „(No)Hope", Klagenfurt (Foto: Caroline Schmitt, 2021)

Die Performance greift hierbei gesellschaftliche Diskurse in kritischer Weise auf, wie etwa die Debatte, geflüchtete Menschen seien für sich selbst verantwortlich, wenn sie sich auf einen gefährlichen Fluchtweg begeben, seien der ‚aufnehmenden‘ Gesellschaft zu Dank verpflichtet oder hätten unauffällig zu sein. Die Künstlerin konfrontiert das Publikum mit diesen Debatten und lässt eine Sorge füreinander und gegenseitige Verantwortung zum Thema werden.

Bei den Zuschauenden wie der Künstlerin geht die Protestkunst mit Emotionalität einher. Spätestens zum Ende der Performance schaut das Publikum gebannt zur Künstlerin herüber und verfolgt, wie diese auf das ‚Herausgeschnitten-Werden' aus dem Drahtzelt reagiert.

5. Solidarische Emotionsräume

Die Protagonist*innen bearbeiten politische Problemlagen mit Hilfe von Musik und Performance Art. In der Kunst finden sie die Möglichkeit, leidvollen Erfahrungen eine Ausdrucksform zu verleihen (Treptow 2020) und massive Missstände wie das Wegsperren und Einkasernieren geflüchteter Menschen sowie die Ermordung von Frauen* und Demonstrant*innen im Iran unmittelbar im Stadtraum sicht- bzw. hörbar machen. Im Artivismus mobilisieren sie ihre Ressourcen und verdeutlichen mit performativen Elementen das „sinn-, gemeinschafts- und wertestiftende Wissen des Kulturellen" (Thole/Hübner 2022: 5). Markante Orte in der Stadt werden zu Orten der Begegnung und so mit (neuer) Bedeutung versehen. Bettina Pirker, eine der Initiatorinnen der „Wochenenden für Moria Kärnten/Koroška", umschreibt die Grundidee in einem kunstvoll gestalteten Videobeitrag[6] folgendermaßen: „Orte schaffen, die so sind, dass sich Menschen wieder miteinander verbinden können" (Pirker, 16.11.2022). Sie erklärt, dass Orte in der Stadt *unterschiedliche* Menschen zusammenbringen können, sodass ausgehend von diesen Orten Räume der Solidarität entstehen (siehe Facebook-Seite von Kärnten *andas*: https://www.facebook.com/watch/?v=499967682092828). Eine so gedachte Solidarität strebt nicht danach, Assimilation herzustellen, sondern gemeinsam globale Ungleichheiten zu problematisieren und sich einzumischen. Die künstlerischen Praxen spielen hierbei eine zentrale Rolle. Sie ermöglichen, den „öffentlichen Raum umzunutzen […] als Boden für eine teilnehmende, teilhabende, selbst gestaltende Praxis, als Bühne für alternative Gesellschaftsfantasien, als Szenario ‚reisender Politiken'" (Maurer 2019: 363).

6 Das Video wurde am 16.11.2022 im Zuge der kollaborativen Veranstaltung „Solidarität im Kontext von Migration und Mobilität" von Dr.in Bettina Pirker präsentiert und ausführlich kommentiert. Die Veranstaltung war Teil der Vortragsreihe „Soziale Arbeit in der Krise? Potentiale kritischen, solidarischen und partizipativen Handelns" im Wintersemester 2022/2023, organisiert von der Universität Salzburg, Fachbereich Erziehungswissenschaft, Arbeitsgruppe Sozialpädagogik und der Bertha von Suttner Privatuniversität St. Pölten. Die Veranstaltung wurde in Klagenfurt aus dem Kulturraum VENTIL gestreamt und als gemeinsame Aktivität von Wissenschaft, sozialen Bewegungen, Initiativen und Kunst- und Kulturschaffenden konzipiert.

Der Musiker Soleymani und die Künstlerin Ambrusch-Rapp treffen sich im Anliegen, durch ihre Kunst eine „wechselseitige Verbundenheit“ (Bayertz/Boshammer 2009: 1197) zwischen Menschen in Notlagen und Menschen, die von diesen Notlagen nicht unmittelbar betroffen sind, zu stiften. Gemeinsam mit allen Engagierten wollen sie in der Stadt *eine politische Handlungsmacht ‚von unten‘* (Moulin/Nyers 2007) erwirken. Beide ‚sprechen‘ dabei aus jeweils unterschiedlichen Positionalitäten heraus: Während der Protagonist der *Solband* über eigene Fluchterfahrungen verfügt, ist die Performance-Künstlerin in Kärnten aufgewachsen. Im gemeinsamen Ziel – solidarisch gegen Ungleichheit und Unrecht einzustehen – ermöglichen sie mit ihrer artivistischen Kunst Begegnung, Reflexion und Austausch. Die Kunst drückt sich körperlich durch Performance und Gesang aus und zieht vorbeieilende Passant*innen an sowie Personen, die extra zum Zweck der Veranstaltung dazukommen. In Anlehnung an Seyfert (2012) und Albrecht (2019) kann der Artivismus als Knotenpunkt gelesen werden, der eine „gleichzeitige emotionale Interaktion“ der Künstler*innen und Zuschauenden möglich macht. Die bei Butler (2014) herausgestellte körperliche Dimension von Solidarität zeigt sich an der Fähigkeit von Körpern, „zu affizieren bzw. affiziert zu werden“ (Albrecht 2019: 4). Mit Affekten sind hier die „Beziehungen zwischen Körpern“ (ebd.) gemeint, die dadurch ermöglicht werden, dass die Kunst in das Innen der Anwesenden wirkt und Gefühle hervorruft (Helfrich 2019: 108). Diese Gefühle werden in sich herausbewegenden Emotionen ablesbar – etwa dann, wenn das Publikum ergriffen mit den Tränen ringt oder die emotionale Ergriffenheit von den Künstler*innen in Gesprächen und Interviews verbalisiert wird.

Die emotionalen Ausdrucksformen von Soleymani und Ambrusch-Rapp sowie die Reaktionen des Publikums veranschaulichen, dass auf den Veranstaltungen durch Musik und Performance Art *solidarische Emotionsräume* entstehen, die von den Teilnehmenden gespürt werden und – in Rortys Worten (2012 [1992]) – zu „Solidaritätsgefühlen“ (ebd.: 309) führen können: Das Leid und Unrecht, das geflüchteten Menschen und den Menschen im Iran widerfährt, wird durch die Kunst im Stadtraum *fühlbar*. Diese Gefühle werden als Emotionen erkennbar und als kulturell und sozial eingebettete, verkörperlichte, performative Akte rekonstruierbar. Sie entfalten sich als „tripolare Struktur zwischen Körper, Leib und Bewusstsein“ (Schützeichel 2017: 22) und finden ihren Platz – wie die Ausführungen zeigen – *zwischen* den Menschen. Im genannten Fall sind sie Ausdruck wie Produkt sozialer Ungleichheitsverhältnisse. Hierbei ist festzuhalten, dass manche Personen im Publikum unmittelbar betroffen sind, wenn sie selbst fliehen mussten und das dargestellte Leid aus eigener Erfahrung kennen. Somit lässt sich von *vielfältigen* solidarischen Emotionsräumen sprechen, welche sich zwischen den Involvierten der „Wochenenden für Moria Kärnten/Koroška“, dem Publikum und physisch abwesenden, aber durch die Kunst sichtbar werdenden (Personen-)Gruppen (etwa im Iran oder in Geflüchtetenlagern) *relational* aufspannen. Diese solidarischen Emo-

tionsräume sind getragen von emotionalen Verbindungen zwischen unterschiedlichen Menschen, die einander nicht zwingend kennen, und von Anteilnahme und Sorge unter Bedingungen von Ungleichheit. Sie verknüpfen *translokal* und *transnational* die Lebenswirklichkeiten und Erfahrungshorizonte unterschiedlicher Akteur*innen an differenten Orten auf der Welt. Dabei verfolgen die Involvierten das Ziel, mit den artivistischen Praktiken eine breite Öffentlichkeit und politische Entscheidungsträger*innen zu erreichen. Sie sollen dazu führen, dass Menschen in Not, unabhängig von ihrem Aufenthaltsort, ihrer Herkunft oder ihres Geschlechts, in den Solidaritätskonzepten, etwa der Europäischen Union, mitgedacht und nicht an den europäischen Außengrenzen oder in Staaten, in welchen ihnen der Tod droht, vergessen werden.

6. Fazit und Ausblick

Der Beitrag hat sich mit der Frage auseinandergesetzt, wo solidarische Lebensweisen, wie sie Brand und Wissen (2022) der imperialen Lebensweise gegenüberstellen, imaginiert und gelebt werden. Er hat sich auf eine Suchbewegung an der Schnittstelle von Aktivismus und Kunst begeben und artivistische Aktionen im Zuge der „Wochenenden für Moria Kärnten/Koroška" untersucht. Die *artivistischen* Praxen dieser in Klagenfurt und Region stattfindenden Bewegung werden sowohl von ehemals geflohenen Menschen als auch von in Kärnten seit langer Zeit wohnhaften Akteur*innen in die Bewegung eingebracht. Sie schaffen verbindende Praktiken und Orte des Gemeinsamen (Hark et al. 2015: 102) zwischen Menschen mit unterschiedlichen gesellschaftlichen Positioniertheiten. Mit Musik und Performance Art bringen die Engagierten die Leid- und Gewalterfahrungen geflüchteter Menschen und von Menschen im Iran in den Stadtraum. Sie ermöglichen Solidarität dadurch, dass Leiderfahrungen geteilt und nachempfunden werden und stiften so Gemeinsamkeit über herkunftsbasierte Grenzen oder Ländergrenzen hinweg in vielfältigen *solidarischen Emotionsräumen*.

Das solidarische Potential und die (biografische) Bedeutung von *Artivismus* gilt es weiter zu untersuchen und hierbei artivistische Praxen auch von weiteren sozialen Bewegungen, etwa von Klimagerechtigkeitsbewegungen und feministischen und queer-Bewegungen (die nicht selten miteinander verwoben sind) zu berücksichtigen und etwaige Intersektionen zu explorieren. Von besonderem Interesse ist u.a. die Frage, ob durch Artivismus bei der adressierten Öffentlichkeit tatsächlich (langfristig) ein inklusives, erweitertes Solidaritätsverständnis geschaffen wird. Auch die Soziale Arbeit, in der ich meine Arbeiten u.a. verorte, hat sich mit den Zusammenhängen von Artivismus und Solidarität bisher wenig auseinandergesetzt. Zwar nehmen Kultur und Kunst in der Sozialen Arbeit einen hohen Stellenwert ein (z.B. Heinrich 2016), je-

doch beziehen sich Konzepte der kulturellen Bildung zumeist darauf, Angebote der kulturellen Bildung *für* eine bestimmte Personengruppe bereitzustellen und diese dann als Adressat*innen und Rezipient*innen von kulturellen Bildungsprogrammen zu betrachten. Die aufgezeigten Beispiele verdeutlichen, dass Menschen bereits ohne Zutun einer institutionalisierten Sozialen Arbeit künstlerische Praxen gestalten und dafür Räume in sozialen Bewegungen erschließen, in welchen sich politische und künstlerische Praxen verbinden. Hiervon kann die Soziale Arbeit lernen und explorieren, wie sie soziale Bewegungen und Künstler*innen dabei unterstützen kann, sich zu artikulieren, und wie sie Infrastrukturen der Solidarität mit ermöglichen kann, ohne die Bewegungen zu vereinnahmen. Zugleich führen die Beispiele zur Frage, wie auch die Soziale Arbeit Emotionen noch mehr als bisher aufgreifen kann, um Solidarität fühl- und gestaltbar zu machen. Eine wichtige Möglichkeit sieht die Autorin in der Zusammenarbeit von Wissenschaft, sozialen Bewegungen und Kunst- und Kulturschaffenden auf Augenhöhe unter Anerkennung der jeweiligen Expertisen.

Literatur

Adams, Jeff (2020): Editorial: Art and solidarity. In: International Journal of Art and Design Education 39, 1, S. 4-5.

Aladro Vico, Eva/Jivkova-Semova, Dimitrina/Bailey, Olga (2018): Artivism: A new educative language for transformative social action. In: Comunicar 26, 57, S. 9-18.

Albrecht, Yvonne (2019): Emotionale Transnationalität. In: Burzan, Nicole (Hrsg.): Komplexe Dynamiken globaler und lokaler Entwicklungen. Verhandlungen des 39. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Göttingen 2018, S. 1-10. http://publikationen.soziologie.de/index.php/kongressband_2018/article/view/1115/1360 [Zugriff: 9.12.2022].

Bauder, Harald (2019): Migration und Citizenship. In: Grünendahl, Sarah J./Kewes, Andreas/Ndahayo, Emmanuel/Mouissi, Jasmin/Nieswandt, Carolin (Hrsg.): Staatsbürgerschaft im Spannungsfeld von Inklusion und Exklusion. Wiesbaden: VS, S. 31-47.

Bayertz, Kurt (1998): Begriff und Problem der Solidarität. In: Bayertz, Kurt (Hrsg.): Solidarität. Begriff und Problem. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 11-53.

Bayertz, Kurt/Boshammer, Susanne (2009): Solidarität. In: Gosepath, Stefan/Hinsch, Wilfried/Rössler, Beate (Hrsg.): Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie. Berlin: De Gruyter, S. 1197-1201.

Bishop, Claire (2006): The Social Turn: Collaboration and Its Discontents. https://www.artforum.com/print/200602/the-social-turn-collaboration-and-its-discontents-10274 [Zugriff: 9.12.2022].

Bogerts, Lisa (2017): Ästhetik als Widerstand. Ambivalenzen von Kunst und Aktivismus. In: Peripherie 145, 37, S. 7-28. DOI: https://doi.org/10.3224/peripherie.v37i1.01.

Brand, Ulrich/Wissen, Markus (2022): Imperiale Lebensweise. In: Gottschlich, Daniela/Hackfort, Sarah/Schmitt, Tobias/Winterfeld, Uta von (Hrsg.): Handbuch Politische Ökologie. Bielefeld: transcript, S. 393-398.

Brigouleix, Emilie (2019): A Brief History of Artivism. http://artivism.elaninterculturel.com/wp-content/uploads/2019/06/2-Intro-Emilie.pdf [Zugriff: 9.12.2022].

Bude, Heinz (2019): Die Zukunft einer großen Idee. München: Hanser.

Butler, Judith (1998): Merely Cultural. In: New Left Review 227, S. 33-44.

Butler, Judith (2014): Rethinking Vulnerability and Resistance. http://bibacc.org/wp-content/uploads/2016/07/Rethinking-Vulnerability-and-Resistance-Judith-Butler.pdf [Zugriff: 9.12.2022].

Castro Varela, María do Mar/Heinemann, Alicia B. (2016): Mitleid, Paternalismus, Solidarität. Zur Rolle von Affekten in der politisch-kulturellen Arbeit. In: Ziese, Maren/Gritschke Caroline (Hrsg.): Geflüchtete und Kulturelle Bildung. Bielefeld: transcript, S. 51-66.

Covi, Giovanna (2016): Europe's Crisis: Reconsidering Solidarity with Leela Gandhi and Judith Butler. In: Synthesis 9, S. 147-157. DOI: https://doi.org/10.12681/syn.16231.

Dahinden, Janine (2022): Ein Aufruf zur Solidarität mit allen Geflüchteten, jenseits von Doppelmoral! https://fluchtforschung.net/blogbeitraege/ein-aufruf-zur-solidaritat-mit-allen-gefluchteten-jenseits-von-doppelmoral/[Zugriff: 11.12.2022].

Durkheim, Emile (1960 [1893]): The Division of Labour in Society. 4th Edition. New York: The Macmillan Company.

Füchslbauer, Tina (2022): Soziale Arbeit in Städten: Für alle! Urbane Schutzzonen für undokumentierte Migrant*innen. In: Österreichisches Jahrbuch für Soziale Arbeit 4, 1, S. 84-103.

Haase, Katrin (2020): Exkludierende Solidaritäten. In: Soziale Arbeit 69, 4, S. 146-152.

Habermas, Jürgen (1992): Erläuterungen zur Diskursethik. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hark, Sabine/Jaeggi, Rahel/Kerner, Ina/Meißner, Hanna/Saar, Martin (2015): Das umkämpfte Allgemeine und das neue Gemeinsame. Solidarität ohne Identität. In: Feministische Studien 33, 1, S. 99-103.

Heinrich, Bettina (2016): Kunst oder Sozialarbeit? https://www.kubi-online.de/artikel/kunst-oder-sozialarbeit-eckpunkte-eines-neuen-beziehungsgefueges-zwischen-sozialer-arbeit [Zugriff: 9.12.2022].

Helfrich, Hede (2019): Kulturvergleichende Psychologie. Wiesbaden: Springer VS.

Hill, Marc (2014): Mehrheimisch am Wörthersee. Biografieprotokolle aus Kärnten. In: Gombos, Georg/Hill, Marc/Wakounig, Vladimir/Yıldız, Erol (Hrsg.): Vorsicht Vielfalt. Klagenfurt/Celovec: Drava, S. 88-113.

Hill, Marc/Schmitt, Caroline (2021): Solidarity Cities: Auf dem Weg zu einer neuen „Weltsolidargesellschaft"? In: Sozialmagazin 7/8, S. 33-41.

Kaufmann, Margrit E. (2021): Solidarität als Kritik. In: Sozialmagazin 46, 7/8, S. 15-23.

Kehr, Cordula/Sengezer, Eylem (2019): Solidarität im Kulturbetrieb – mehr als eine Geste? https://igbildendekunst.at/bildpunkt_/solidaritaet-im-kulturbetrieb-mehr-als-eine-geste/[Zugriff: 9.12.2022].

Koch, Lars (2021): Über artivistische Interventionen. In: Kulturwissenschaftliche Zeitschrift 6, 1, S. 247-266. DOI: https://doi.org/10.25969/mediarep/18255.

Kron, Stefanie/Maffeis, Stefania (2021): Die Stadt als sicherer Hafen. In: Susemichel, Lea/Kastner, Jens (Hrsg.): Unbedingte Solidarität. Münster: UNRAST, S. 159-172.

Krüger, Christian (2022): Aporien des Artivismus. In: Eusterschulte, Birgit/Krüger, Christian (Hrsg.): Involvierte Autonomie. Bielefeld: transcript, S. 189-204.

Kubaczek, Niki/Mokre, Monika (Hrsg.) (2021): Die Stadt als Stätte der Solidarität. Wien/Linz: transversal.

Labor Migration (Hrsg.) (2014): Vom Rand ins Zentrum. Perspektiven einer kritischen Migrationsforschung. Berlin: Panama Verlag.

Lessenich, Stephan (2020): Doppelmoral hält besser: Die Politik mit der Solidarität in der Externalisierungsgesellschaft. In: Berliner Journal für Soziologie 30, S. 113-130.

Maurer, Susanne (2019): Soziale Bewegung als strukturierendes Element des Sozialraums. In: Kessl, Fabian/Reutlinger, Christian C. (Hrsg.): Handbuch Sozialraum, Sozialraumforschung und Sozialraumarbeit. Wiesbaden: Springer Nature, S. 359-380.

Moulin, Carolina/Nyers, Peter (2007): „We live in a Country of UNHCR" – Refugee Protests and Global Political Society. In: International Political Sociology 1, 4, S. 356-372.

Negt, Oskar (2001): Solidarität und das Problem eines beschädigten Gemeinwesens, S. 1-7. http://library.fes.de/gmh/main/pdf-files/gmh/2001/2001-01-a-001.pdf [Zugriff: 9.12.2022].

Pusa, Tiina (2019): Creating Solidarity Through Art to Resist Radicalization. In: Research in Arts and Education 4, S. 31-48.

Richter, Horst-Eberhard (1980): Lernziel Solidarität. In: psychosozial 5, S. 66-82.

Rorty, Richard (2012 [1992]): Kontingenz, Ironie und Solidarität. 10. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Said, Edward W. (1979): Orientalism. New York: Vintage.

Salzbrunn, Monika (2019): Artivisme. In: ANTHROPEN. https://revues.ulaval.ca/ojs/index.php/anthropen/article/view/30581 [Zugriff: 9.12.2022].

Scherr, Albert (2019): Solidarität: eine veraltete Formel oder ein immer noch aktuelles Grundprinzip emanzipatorischer Praxis? In: Widersprüche 39, 1, S. 9-17.

Schlögl, Peter (2022): Kontingenz als Herausforderung für einen Traditionsbegriff politischer Bildungsarbeit. Eine Kritik der Solidarität. In: Debatte. Beiträge zur Erwachsenenbildung 4, 2, S. 179-190.

Schmitt, Caroline (2022a): Solidarity. A Key Concept for Social Work. In: Österreichisches Jahrbuch für Soziale Arbeit 4, 1, S. 45-63.

Schmitt, Caroline (2022b): Jenseits der Geflüchtetenunterkunft. Urban Art am Wörthersee. In: Sozialmagazin 47, 2, S. 62-71.

Schmitt, Caroline (2023a): Solidarische Beziehungen in der Stadt. In: Sozialmagazin. Die Zeitschrift für Soziale Arbeit 48, 1/2, S. 72-81.

Schmitt, Caroline (2023b): Solidarity Cities. Urban Citizenship und Artivismus als Praxis inklusiver Solidarität. In: Lohrenscheit, Claudia/Schmelz, Andrea/Schmitt, Caroline/Straub, Ute (Hrsg.): Internationale Soziale Arbeit und soziale Bewegungen. Baden-Baden: Nomos, S. 121-142.

Schmitz, Lilo (2015): Einleitung. In: Lilo Schmitz (Hrsg.): Artivismus. Kunst und Aktion im Alltag der Stadt. Bielefeld: transcript, S. 9-16.

Schützeichel, Rainer (2017): Emotion. In: Gugutzer, Robert/Klein, Gabriele/Meuser, Michael (Hrsg.): Handbuch Körpersoziologie. Wiesbaden: Springer VS, S. 21-26.

Schwenken, Helen/Schwiertz, Helge (2021): Transversale und inklusive Solidaritäten im Kontext politischer Mobilisierungen für sichere Fluchtwege und gegen Abschiebungen. In: Dinkelaker, Samia/Huke, Nikolai/Tietje, Olaf (Hrsg.): Nach der „Willkommenskultur". Bielefeld: transcript, S. 165-192.

Seyfert, Robert (2012): Beyond Personal Feelings and Collective Emotions: Toward a Theory of Social Affect. In: Theory, Culture & Society 29, 6, S. 27-46.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1985): The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives. In: History and Theory 24, 3, 247-272.

Strauss, Anselm/Corbin, Juliet (1996): Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Weinheim: Beltz.

Susemichel, Lea/Kastner, Jens (2021): Unbedingte Solidarität. In: Susemichel, Lea/Kastner, Jens (Hrsg.): Unbedingte Solidarität. Münster: UNRAST, S. 13-48.

Thole, Werner/Hübner, Kerstin (2022): Kultur, Soziale Arbeit und Kulturelle Bildung. In: Sozial Extra, online first. DOI: https://doi.org/10.1007/s12054-022-00531-x.

Treptow, Rainer (2020): Kunst und Kultur. In: Bollweg, Petra/Buchna, Jennifer/Coelen, Thomas/Otto, Hans-Uwe (Hrsg.): Handbuch Ganztagsbildung. Wiesbaden: Springer VS, S. 453-465.

Ullrich, Wolfgang (2018): Kunst & Flüchtlinge. Anmerkungen zu Form und Funktion einiger Projekte. In: Bosch, Aida/Pfütze, Hermann (Hrsg.): Ästhetischer Widerstand gegen Zerstörung und Selbstzerstörung, Kunst und Gesellschaft. Wiesbaden: VS, S. 333-342.

Valesi, Marco (2014): TOPSY-TURVY-TRICKSY…BANKSY! In: on the w@terfront 30, S. 4-22.

Van den Berg, Karen (2015): Aktivistische Kunst und der Markt der Kritik. In: kritische berichte 3, S. 43-53.

Van den Berg, Karen (2019): From Protest to the Production of Social Relations: Socially Engaged Art and Activism in Germany since 2015. In: Field. A socially-engaged art criticism 12, o. S.

Volz, Dorothea (2018): Occupy Art. Zwischen Aktivismus und Kunst. In: Ebert, Olivia/Holling, Eva/Müller-Schöll, Nikolaus/Schulte, Philipp/Siebert, Bernhard/Siegmund, Gerald (Hrsg.): Theater als Kritik. Bielefeld: transcript, S. 355-364.

Weibel, Peter (2013): global aCtIVISm. https://zkm.de/de/magazin/2013/12/peter-weibel-global-activism [Zugriff: 9.12.2022].

Wenke, Christoph/Kron, Stefanie (2019): Solidarische Städte In Europa. Urbane Politik zwischen Charity und Citizenship. In: Wenke, Christoph/Kron, Stefanie (Hrsg.): Solidarische Städte in Europa. Urbane Politik zwischen Charity und Citizenship. Berlin: Rosa Luxemburg Stiftung, S. 5-16.

Yıldız, Erol/Meixner, Wolfgang (2021): Nach der Heimat. Neue Ideen für eine mehrheimische Gesellschaft. Ditzingen/Stuttgart: Reclam.

*Frauen*solidarität* Wien – Feministisch-entwicklungspolitische Informations- und Bildungsarbeit. Gespräch mit Luisa Dietrich Ortega und Andreea Zelinka

Pauline Roeseling und Verena Kumpusch

Während der Entstehungsprozesse des vorliegenden Sammelbandes kam es neben der Auseinandersetzung mit Diskursen, die innerhalb der wissenschaftlichen Community geführt werden, auch zu Begegnungen mit Akteur*innen und Aktivist*innen der queer-feministischen Praxis, die diese Diskurse prägen und mitgestalten. In der Reflexion erschien es entsprechend notwendig, auch diese Perspektiven und Erfahrungen sowie die damit einhergehende Öffentlichkeits- und Bildungsarbeit sichtbar zu machen.

Der nachfolgende Text bildet ein Online-Gespräch mit Luisa Dietrich Ortega und Andreea Zelinka vom Team der *Frauen*solidarität* Wien ab – einer feministisch-entwicklungspolitischen Organisation, die inter- und transnationale Solidaritäts- und Bündnisbildung zentral setzt. Dr.ⁱⁿ Luisa Dietrich Ortega ist Politikwissenschafterin mit den Schwerpunkten internationale Genderforschung und feministische Politik, arbeitet als Forscherin und Konsulentin für humanitäre Krisen und Konflikte u.a. zu Frauen-, Frieden- und Sicherheitsagenden und ist stellvertretende Obfrau der *Frauen*solidarität*. Andreea Zelinka studierte Theater-, Film- und Medienwisschenschaft sowie Kultur- und Sozialanthropologie in Wien und Barcelona, ist u.a. Podcast- und Radiomacherin, Öffentlichkeitsarbeiterin im Kontext der Bewegung für Ernährungssouveränität und Redakteurin der *Frauen*solidarität*.

Im Interview, das im November 2022 stattfand, erinnern Luisa Dietrich Ortega und Andreea Zelinka an die Anfänge der *Frauen*solidarität* in den 1980er Jahren, berichten entlang von Beispielen von Weiterentwicklung, gesellschaftspolitischen (Aufbruchs-)Stimmungen und Veränderungsprozessen und fassen Solidarität für ihre Arbeit auch als ein Aushalten von Diskurs sowie ein Anerkennen von Ungleichheit und notwendigen Kompromissen. Erzählt wird so eine Geschichte vom Wandel, den die *Frauen*solidarität* mitgeprägt und gleichzeitig auch selbst durchläuft.

1. Der Solidaritätsbegriff im Wandel der Zeit: Zur Entstehungsgeschichte der Frauen*solidarität

Verena Kumpusch: Die *Frauen*solidarität* ist eine feministisch-entwicklungspolitische Organisation, die 1982 gegründet wurde und 2022 ihr bereits 40-jähriges Bestehen feierte. 40 Jahre Informations- und Bildungsarbeit, in der über die gleichnamige Zeitschrift, eine Bibliothek, verschiedene Veranstaltungen und in sozialen Medien über die Situation von Frauen*- und LGBTIQ+-Bewegungen in aller Welt berichtet wurde. Konzepte des Verbündet-Seins, der Vernetzung und Vergemeinschaftung stehen, wie das Konzept der Solidarität, aktuell wieder im Mittelpunkt (queer-)feministischer, genderspezifischer und intersektionaler Theorien und Praktiken und sind auch in unserem Sammelband zentral gesetzt, während der Solidaritätsbegriff die *Frauen*solidarität* schon sehr lange begleitet.

Warum hat sich die *Frauen*solidarität* – unter anderem über die Namensgebung – entschieden, den Solidaritätsbegriff ins Zentrum zu setzen? Wie begleitet Sie dieser Begriff, beziehungsweise dieses Konzept seither auf diesem Weg? Welchen Bedeutungswandel hat dieser Begriff für Sie vielleicht auch erlebt?

Andreea Zelinka: Die Frage, warum die *Frauen*solidarität* sich dazu entschieden hat, den Solidaritätsbegriff in der Namensgebung zu verwenden, hat mit der Entstehung zu tun: Die *Frauen*solidarität* ist 1982 in einer post-1968er-Zeit inmitten der Neuen Sozialen Bewegungen – Friedensbewegungen, Anti-Atombewegungen, anti-militaristischen Bewegungen und auch der sogenannten Dritte-Welt-Bewegungen, die dann später zur Eine-Welt-Bewegung wurde – entstanden. 1980 gab es zuvor die zweite UN-Weltkonferenz in Kopenhagen und kurz darauf in Wien eine erste Veranstaltung zur Frage: „Entwicklungshilfe für oder gegen Frauen?“, die damals vom Wiener Renner-Institut organisiert wurde. In diesen Kontexten kam dann die Idee auf, eine feministisch-entwicklungspolitische Organisation zu gründen. Sie stellte zuerst eher eine Art Vernetzung dar, bis ziemlich schnell klar wurde, dass es Sinn ergibt, sich einen formalen Rahmen zu geben. Denn es wurden ganz konkrete Fragen gestellt, die es zu beantworten galt: Wieso gehen Hilfsgelder aus dem Globalen Norden ausschließlich an Männer im Globalen Süden? Wer entscheidet über Militär- und Wirtschaftsgüter und wer profitiert davon? Warum werden Frauen im Globalen Süden nicht gehört? Und wie können ihre Anliegen der Selbstbestimmung im Globalen Norden sicht- und hörbar gemacht werden?

Anfang 1982 kam es schließlich zu einem Zusammenschluss von Frauen aus verschiedenen Kontexten und mit unterschiedlichen Hintergründen: Sogenannte MEFs – Mitreisende Ehefrauen von Entwicklungsarbeitern – und ent-

wicklungspolitisch interessierte Frauen aus verschiedenen Bereichen, aus Politik und Wissenschaft, taten sich zusammen. Unter ihnen war der Begriff der Solidarität stark vertreten und diente daher als Grundlage – aber eben um die Perspektive der Frauen erweitert. Um das deutlich zu machen, hat sich das in der Selbstbezeichnung niedergeschlagen.

Luisa Dietrich Ortega: Vor kurzem habe ich im Rahmen der 40-Jahr-Feier auch mit einer Kollegin aus dem Vorstand gesprochen. Als damaliges Gründungsmitglied hat sie über Solidarität als – unter Anführungszeichen – „Kompromissbegriff" gesprochen. In dieser Entstehungsgeschichte sei Solidarität wohl auch aus Spannungen zwischen den sozialistischen Frauen und den autonomen feministischen Frauen hervorgegangen. Während für Sozialistinnen aus einem gesellschaftlich-kapitalismuskritischen Verständnis heraus der Frauenfrage nachgegangen wurde, sei für autonome Strömungen die Frauen- und die Geschlechtergerechtigkeitsfrage im Vordergrund gestanden. So seien Spannungen rund um Kapitalismuskritik, Ausbeutung unbezahlter Arbeit, Ausbeutung des Körpers, Ausbeutung der Natur, Ausbeutung von Ressourcen durch weiße Männer gelöst worden. Der Solidaritätsbegriff habe als politischer Kampfbegriff einen Kompromiss ermöglicht, um diese zwei Strömungen zusammenzubringen. In dieser Entstehungsgeschichte wäre die *Frauen*solidarität* auch stark zu verorten – und ich glaube, dass das auch maßgeblich für die nächsten Jahrzehnte sein wird.

Andreea Zelinka: Im Sozialismus hat Solidarität ja eine Beziehung unter Gleichen dargestellt. Für Karl Marx war das die Grundlage der ersten Internationale. Was Marx natürlich nicht gesehen hat, und was Luisa jetzt schon angesprochen hat, ist die unbezahlte Arbeit der Reproduktion, die dazu führt, dass das System, so wie es ist, überhaupt erhalten bleibt. Ein System, in dem die Arbeit von FLINTA* (Frauen, Lesben, Inter Personen, Nichtbinäre Personen, Trans Personen und Agender Personen) radikal abgewertet wird. Das mitzudenken, war auch ein Ergebnis der 1968er-Bewegungen, die immer mehr in Frage gestellt haben, ob Solidarität wirklich ausschließlich eine Beziehung unter Gleichen beschreiben kann, weil sich die Welt durch verschiedene Globalisierungsentwicklungen spürbar veränderte. Auf den Weltkonferenzen und insbesondere den Frauenkonferenzen wurde gefragt, inwiefern Frauen weltweit gleiche Erfahrungen machen. Sicherlich gab und gibt es Gemeinsamkeiten, die in erster Linie im Erleben von patriarchaler Gewalt gefunden wurden. Aber welche Formen diese Gewalt genau annimmt und wie sie erfahren wird, kann für FLINTA* im Globalen Süden und im Globalen Norden sehr unterschiedlich aussehen. Dementsprechend hat sich auch der Begriff der Solidarität verändert – er bezieht sich heute viel mehr auf eine Beziehung zwischen Ungleichen und stellt die Frage, wie wir miteinander solidarisch sein können, obwohl wir eben nicht alle die gleichen Erfahrungen machen. Also: Auf welcher Basis können wir dann solidarisch sein?

In diesem Kontext ist auch der Begriff der Globalen Schwesternschaft wichtig, der nach Solidarität in feministischen Bewegungen fragt. Er wird seit seiner Entstehung kritisiert, birgt aber auch politisches Potenzial, da er dabei hilft, zu fragen, wie man sich als universelle feministische Bewegung verstehen kann. Das ist schwierig, weil die gewollte Universalität historisch wiederum Ausschlüsse von BPoC (Black and People of Color) oder queeren Positionen produziert hat, weshalb Globale Schwesternschaft oft als imperialistische Vereinnahmung oder koloniale Kontinuität kritisiert wurde. Das Potenzial liegt darin, den Fokus auf die Gemeinsamkeiten zu richten, ohne die Differenzen zu vergessen oder einzuebnen. Insofern denke ich, dass Solidarität als politisches Versprechen verstanden werden sollte, indem wir eine gemeinsame politische Haltung oder eine gemeinsame Vision einer anderen Welt als Grundlage unserer Tätigkeit sehen.

Luisa Dietrich Ortega: Ich glaube, dass die Veränderung des Solidaritätsbegriffes wohl auch zu tun hat mit diesen Anfängen. Im Jahr 1982 startet die *Frauen*solidarität* ein Projekt von und für Blumenarbeiterinnen in Kolumbien, mit angeschlossenem Selbsthilfezentrum. Damals, wie auch heute noch oft, wurden in Europa verbotene Pestizide in Länder des Globalen Südens verkauft. Ganz konkret exportierte die Chemie Linz (damals noch mit staatlicher Beteiligung) in die Blumenindustrie in Kolumbien. Die Aktionen in Österreich richteten sich gegen die Chemie Linz – und an die Politik, um die Ausfuhr von in Österreich verbotenen Pestiziden in Länder des globalen Südens zu unterbinden. Auch in Kolumbien ging es unter anderem darum, den Pestizideinsatz zurückzudrängen, Schutzstandards einzuführen oder auf Einhaltung der Standards zu achten. Die Pestizide hatten nicht nur gravierende gesundheitliche Folgen und führten zu erhöhten Fehlgeburten, sondern sie zerstörten auch die Subsistenzwirtschaft der Arbeiterinnen, die meist in der Nähe der Gewächshäuser lebten. Dieses ökologisch feministische Projekt, das die Verbindung zwischen Ausbeutung von Frauen(arbeit) und Naturzerstörung – die beide gering geschätzt werden – aufgegriffen hat, war damals in der „Entwicklungspolitik" neu (siehe auch Kapitel ‚Nelken mit dem Duft des Todes' in *Global Female Future*).

Dieses Projekt war wohl für die damalige Zeit bahnbrechend, wenn man sich jetzt, fast 40 Jahre später, andere Akteur*innen der Entwicklungspolitik anschaut, zum Beispiel *Women for Women* in Deutschland oder *medica mondiale*, die einen explizit feministischen Fokus auf ihre entwicklungspolitische und humanitäre Zusammenarbeit richten. Und bei der *Frauen*solidarität* war das schon vor 40 Jahren ein Projekt, das von Frauen und für Frauen kreiert und geschaffen wurde. So hat sich dann auch der Solidaritätsbegriff weiterentwickelt. In einem Folgeprojekt in Nicaragua wurde klar, dass eine kleine Organisation aus Österreich mit eineinhalb bezahlten Stellen diese Art von Projekten schwer stemmen kann, da die Implementierung auch sehr viel eigene, unbezahlte Arbeit benötigt. Eine Kooperation mit der *Volkshilfe* in Wien hat dann

die Durchführung ermöglicht. Zusätzlich wurde erörtert, wie Solidaritätsarbeit auch hier in Wien gemacht werden kann. So entstanden dann auch Projekte mit türkischen Frauen in Ottakring, zum Beispiel ein Nähkurs, in dem aber auch politischer Aktivismus miteingewebt wurde. Von dort aus ging es dann auch hin zu Bildungsarbeit, zu Medienarbeit und zu konkreten Projekten und Aktivitäten, in denen wir lokal verwurzelt sind.

Wenn man sich heute die Diskussionen um den Lokalisierungsaspekt in der Entwicklungszusammenarbeit anhört, waren die Anfänge bahnbrechend und haben aufgezeigt, dass Solidarität ein breit gefächertes Konzept sein muss, das eben nicht nur vor Ort wirkt, sondern auch unterschiedliche Machtungleichheiten umfassen soll. Die *Frauen*solidarität* ist einen spannenden Weg gegangen, von einer Bewegung hin zu einer NGO (Non-Governmental Organisation), zum Ausbau dieser Nische im deutschsprachigen Raum, zu einer Einrichtung, die Bibliothek, Vorträge und die Zeitschrift umfasst. Das sind die drei Standbeine, die wir jetzt haben. So hat sich gezeigt, dass Solidarität aber dort auch verflochten ist und sich nicht auf ein Thema beschränkt, sondern breit gefächert ist. Was ich dabei interessant finde ist, dass viele Debatten, die heute in der Entwicklungspolitik entstehen, hier schon vor Jahrzehnten aufgegriffen wurden.

Andreea Zelinka: Ich möchte noch ergänzen, dass Chandra T. Mohanty bereits 1986 mit *Under Western Eyes* einen Artikel geschrieben hat, in dem sie ganz dezidiert transnationale feministische Praxis und Allianzbildung gefordert hat. Das ist etwas, was die *Frauen*solidarität* seit 40 Jahren versucht umzusetzen – mit allen Höhen und Tiefen, Schwierigkeiten und Hürden, und auch Erfolgen. Deswegen haben sich auch die Ziele mit der Zeit verändert. Man geht mit der Zeit, die Diskurse verändern sich, man kommt zum Glück immer wieder zu neuen Erkenntnissen und entwickelt sich. So kam es dann, dass Informationen und Öffentlichkeitsarbeit immer mehr in den Fokus gerückt sind.

2. Feminismus

Pauline Roeseling: Obgleich Einigkeit darüber zu bestehen scheint, dass es DEN Feminismus nicht gibt und Solidarität ein notwendiges Konzept ist, scheint es angesichts der Diskurse und Debatten, die innerhalb und zwischen feministischen, queer-feministischen und pro-feministischen Communities trans-, inter- und national geführt werden, gleichzeitig nicht einfach, uneingeschränkt solidarisch zu sein bzw. zu handeln. In der Ausgabe „Globale Schwesternschaft. Eine politische Perspektive für alle?“ (Nr. 159/2022) schreiben die Redakteurinnen im Intro:

> Feminismus ist keine einheitliche Theorie. Vielmehr wird sie von verschiedenen Strömungen und Bewegungen getragen. Gerade das ist das Potenzial von Feminismen. Denn die Welt, in der wir leben, zeichnet sich vor allem durch eines aus: Vielfalt – auch wenn das einige nicht wahrhaben möchten. Diese Welt besteht aus vielen Welten, und alle politischen Bewegungen, die multiple Unterdrückungen überwinden wollen, müssen sich mit dieser Vielfalt auseinandersetzen.

Wie erleben Sie, also aus Sicht der *Frauen*solidarität*, diese Diskurse und Debatten zu Feminismus? Welche Diskurse bzw. Debatten erscheinen aus Ihrer Perspektive wichtig bzw. brisant oder auch ungehört? Wie würden Sie sich innerhalb dieser Diskurse selbst positionieren und/oder verorten? Welche globalen Ausdifferenzierungen nehmen Sie wahr – vielleicht auch im Unterschied oder zwischen dem Globalen Norden und Süden? Wie kann es möglich sein oder werden, sich zu verbünden und gleichzeitig Vielfalt, Differenzen und individuelle Erfahrungen anzuerkennen?

Andreea Zelinka: Ich muss sagen, ich finde es komplett normal. Es gehört einfach dazu, dass es verschiedene Positionen und Sichtweisen auf die Welt und die herrschenden Verhältnisse gibt. Und wir haben das Glück, uns in demokratischen Verhältnissen darüber austauschen und sogar streiten zu dürfen. Was in der *Frauen*solidarität* noch dazu kommt, ist der Fakt, dass es uns schon seit 40 Jahren gibt, d.h., es versammeln sich Feminist*innen verschiedener Generationen, was es noch interessanter macht. Viele Debatten und Diskussionen, die in der Öffentlichkeit stattfinden, finden natürlich auch innerhalb unserer Organisation statt. Ich denke, das sind normale Aushandlungsprozesse. Ich persönlich finde es auch sehr spannend, zu sehen, welche Differenzen es gibt und wie man zusammenkommen kann. Das hat auch viel mit den unterschiedlichen Hintergründen und politischen Sozialisierungen zu tun. Ich glaube der Punkt ist, dass man schlussendlich produktiv damit umgeht. Ich glaube nicht, dass orthodoxe Lösungen uns aus dem Schlamassel herausbringen, in dem wir global stecken. Produktiv damit umzugehen, heißt, uns nicht spalten zu lassen, aber auch Machtverhältnisse innerhalb feministischer Bewegungen zu reflektieren. Es heißt, uns gegenseitig in unseren Positionen anzuerkennen und Wege zu finden, um zusammenzufinden.

Luisa Dietrich Ortega: Es geht darum, globale Ungleichheiten mitzudenken, ein Prozess, der nicht ohne Spannungen und Konflikte verläuft. Wenn Macht die zentrale Frage ist, dann ist es oft keine einfache Frage. Themen, die uns auf jeden Fall ansprechen, interessieren und von Beginn an motiviert haben, sind: Fragen zu stellen zu dekolonialen Zugängen und Verhandlungsweisen. In unserer jetzigen Arbeit geht es ja auch um die Wissensvermittlung, und damit auch um die Frage: Was ist denn Wissen? Wer spricht zu welchen Themen in welcher Sprache? Was ist sichtbar, was ist unsichtbar? Ich glaube, dass die *Frauen*solidarität* auf ihren drei Standbeinen, also sowohl die Bibliothek, die Zeitschrift als auch die Veranstaltungen, diesen Weg konsequent beschreitet:

Wer wird ausgeschlossen? Was für diverse, unterschiedliche Stimmen sind möglich? In der Bibliothek gibt es zum Beispiel sowohl wissenschaftliche Schriftstücke als auch Romane, Poesie, aber auch graue Literatur. Das wird oft so nicht angeboten und einer breiteren Bevölkerung zugänglich gemacht. Das gleiche findet sich auch in den Radioprogrammen *Women on Air* und *Globale Dialoge* in Kooperation zwischen *Frauen*solidarität* und *Radio Orange 94.0*. Hier werden von unterschiedlichen Stimmen unterschiedliche Themen aufgearbeitet. Das ist noch einmal ein anderer Zugang über Radio als Medium. Ich glaube, dass es gar nicht die Rolle der *Frauen*solidarität ist*, sich zu verorten und einen konsolidierten Standpunkt zu vertreten, sondern dass sie einfach diesen Raum schafft, unterschiedliche Tendenzen auszudiskutieren, ohne ein Versuch zu werden, Lösungen dafür zu finden. Es geht letztlich darum, die globalen Macht- und Geschlechterungleichheiten auf einer politischen Ebene auszudiskutieren, aber dann trotzdem der Diversität den Platz zu ermöglichen.

Andreea Zelinka: Letztendlich geht es darum, die Unterschiede zu verstehen. Sich darum zu bemühen, einander zu verstehen, ineinander einzufühlen. Das ist alles Grundlagenarbeit, um überhaupt Machtverhältnisse reflektieren zu können und auch zu verstehen, wie wir alle, trotz unserer Unterschiede, auf die eine oder andere Weise von den herrschenden Verhältnissen betroffen sind – sei es jetzt Patriarchat, Kapitalismus oder Kolonialismus. Es geht darum, auch intersektionale Unterdrückungsverhältnisse zu verstehen. Im Team der *Frauen*solidarität* versuchen wir ständig unsere eigene Positionierung und unsere Privilegien zu reflektieren und zu überlegen, wie wir die Ressourcen, die wir als *Frauen*solidarität* haben, verwenden und einsetzen, sodass dieser Raum, den wir schaffen, auch wirklich genutzt werden kann und er für FLINTA* aus dem Globalen Süden einen Mehrwert darstellen kann. Es ist uns wichtig, dass das nicht rein performativ bleibt, sondern tiefer geht und dieser Raum nachhaltig entstehen kann, denn wir wollen strukturell etwas verändern.

Luisa Dietrich Ortega: Außerhalb meiner Arbeit bei der *Frauen*solidarität* arbeite ich zum Themenkomplex rund um Frauen im bewaffneten Kampf, zu Frauen in Widerstands- und Befreiungsbewegungen. In den *Global Female Future* konnte ich frei über dieses Thema schreiben, ohne die limitierende Verknüpfung zwischen Frauen und Friedfertigkeit erörtern zu müssen. Dies ermöglicht zu hinterfragen, welche Strategien Frauen im Widerstand verfolgen (können), um das Patriachat zu unterhöhlen, und welche neuen Perspektiven dieser Zugang eröffnet. Ich finde den Zugang der *Frauen*solidarität*, einen Raum für den Austausch von Ideen zu schaffen, sehr erfrischend. Eben nicht Vorschub leisten und sich erklären zu müssen, ob Frauen im bewaffneten Kampf mit *einer* feministischen Position zu vereinbaren ist, sondern zu erörtern: Hier sind Frauen, die einen Beitrag leisten, mit ihren eigenen Lebensrealitäten, mit ihrem politischen Kampf, ein Zugang, für den es in einem Sammelband auch Platz gibt. Das ist auch das Spannende an der *Frauen*solidarität*

und auch an der Zeitschrift, dass immer wieder neue Themen aufgemacht werden können, unterschiedliche feministische Strömungen stehen bleiben können, um so zu Diskussionen beitragen zu können.

3. Bündnisbildung als Wissenstransfer

Verena Kumpusch: Die *Frauen*solidarität* berichtet von Frauen*- und LGBTIQ*-Bewegungen aus aller Welt. Nachdem wir uns mit dem Thema Solidarität im Rahmen der Publikation und der vorhergegangenen Tagung befasst haben, mussten wir feststellen, dass das Schließen von Bündnissen, auch innerhalb feministischer Räume und Diskurse, also mit als vermeintlich selbstverständlich vermuteten Bündnispartner*innen, doch nicht so leicht ist. Wir haben beobachtet, dass es doch immer wieder Grenzen und Differenzlinien gibt, die das Verbünden enorm erschweren, Allianzen aus dem Gleichgewicht bringen oder sogar verunmöglichen. Welche Erfahrungen haben Sie hier gemacht? Können Sie vielleicht Beispiele benennen, bei denen es trotz verschiedenster Differenzen und Positionierungen gut gelungen oder eben vielleicht auch misslungen ist, Bündnisse zu schließen? Was waren die Herausforderungen? Wie konnten diese überwunden worden? Woran sind diese Bündnisse eventuell auch gescheitert?

Luisa Dietrich Ortega: Die *Frauen*solidarität* ist als eine Organisation mit 40 Jahren Geschichte zu sehen. Entstanden aus einer Grassroots-Bewegung, kam es im Wandel von der Idee zu einer Bibliothek, zu Radio und Zeitung, schließlich zu einer NGO, in der wir jetzt fünf, sechs bezahlte Arbeitsplätze haben. In unserer letzten Klausur ging es auch um Wege, politisch lauter zu sein und neue Bündnisse zu suchen. In unserem neuen, von der *Austrian Development Agency* (ADA) finanzierten Projekt widmen wir uns auch der Schaffung von Raum für unterschiedliche Stimmen aus dem Globalen Süden. Konkret geht es darum, wie wir breitere und längerfristige Partner*innenschaften mit Frauenorganisationen aus dem Globalen Süden eingehen können, wie dieser Wissensaustausch auf Augenhöhe aussehen und auch andere, im Speziellen jüngere Generationen, bereichern kann. Wie kann man in Österreich Jugendlichen über die Vorwissenschaftliche Arbeit oder durch Radio-Workshops anderes Wissen zugänglich machen? Wie können wir jungen Frauen hier in Österreich durch Praktika diesen Zugang zur Medienwelt, dieses Anlernen von unterschiedlichen Themen möglich machen?

Andreea Zelinka: Noch eine kleine Ergänzung: Wir werden in der nächsten Zeit unseren Fokus, auch speziell in der Zeitschrift, immer mehr auf langfristige Kooperationen mit Journalist*innen und Mediengruppen im Globalen Sü-

den legen. Schließlich geht es auch um die Umkehr des Wissenstransfers zwischen Nord und Süd, d.h. das Wissen aus dem Süden in den Norden zu leiten, nicht umgekehrt. Manchmal kann es da auch vorkommen, dass man Personen anfragt, die nicht (mehr) an diese Solidarität glauben. Personen, die aus einer indigenen, schwarzen oder BPoC-Perspektive sagen: „Okay, das geht sich nicht aus.“ Die diese Zusammenarbeit also verweigern oder sagen: „Nein, wir glauben nicht, dass das unter diesen Verhältnissen funktionieren kann.“

Ich finde wichtig, auch das anzusprechen. Es ist eine legitime Position, die man auch akzeptieren und mit der man umgehen muss – für sich selbst oder für die eigene Arbeit. Hier muss man Schlüsse ziehen und schauen, wie man das in die eigene Arbeit, in der Anfrage und in die Zusammenarbeit integriert. Wir sind alle im Alltag mit Machtverhältnissen konfrontiert, und auch wenn man sich die größte Mühe gibt, dass sich diese Machtverhältnisse umdrehen und man die eigenen Privilegien nutzen möchte, werden z.B. auch in der Redaktionsarbeit – wir sind Menschen – Fehler gemacht, die reflektiert werden müssen.

4. Feministische Entwicklungspolitik – Kritik und Positionierung

Pauline Roeseling: Die *Frauen*solidarität* bezeichnet sich selbst als feministisch-entwicklungspolitische Organisation. Klassisch-entwicklungspolitische Organisationen sehen sich u. a. mit der Kritik konfrontiert, dass sie auch Teil kolonialer Traditionen seien, in denen patriarchale Hierarchien und Machtstrukturen des globalen Nordens aufrechterhalten werden und eine paternalistische Haltung eingenommen wird. Die Fragen, die sich hier stellen, wären folgende: Wer entwickelt denn eigentlich für wen wohin? Was bedeutet oder wie verstehen Sie feministische Entwicklungspolitik? Inwiefern spielt diese Kritik eine Rolle im Selbstverständnis Ihrer Organisation? Wie ist es möglich, als zentraleuropäische Organisation trans- und internationale Frauen*bewegungen hör- und lesbar zu machen? Wie wird die eigene Positionierung thematisiert?

Andreea Zelinka: So wie ich die Auseinandersetzung mit der Geschichte der *Frauen*solidarität* verstehe, sind feministische Diskurse mittlerweile schon sehr stark in entwicklungspolitischen Debatten vertreten, insbesondere auch auf der internationalen und globalen politischen Ebene.

In den 1980er Jahren war das natürlich nicht so. Insofern lag der Fokus einer feministischen Entwicklungspolitik auch auf den Geschlechterverhältnissen. Da geht es dann auch einfach um Geld. Darum, wo dieses Geld hingeht und wofür es genutzt wird. Eine Organisation, die von der *Frauen*solidarität*

zu dieser Zeit über einen längeren Zeitraum hinweg unterstützt wurde, ist zum Beispiel die *Organización Femenina Popular* (OFP) in Kolumbien. Die F*rauen*solidarität* hatte Gelder aufgestellt, um die Organisation in ihrem Autonomieprozess zu unterstützen, zu ermöglichen, ein eigenes Haus zu organisieren, um so von der Kirche autonom zu werden. Ich habe mit Yolanda Becerra, der Geschäftsführerin der OFP für *Global Female Future* ein Interview geführt. Sie hat die Zusammenarbeit zur Sprache gebracht, anerkannt und blickt wohlwollend auf die wichtige Rolle zurück, die die österreichischen Frauen hier gespielt haben. Das heißt, es geht auch darum, dass die Gelder dorthin geleitet werden, wo sie gerade gebraucht werden. Heute sind wir stärker in der Bildungs- und Informationsarbeit tätig, versuchen auf Problemlagen und Situationen hinzuweisen beziehungsweise den kritischen Blick darauf zu werfen.

Als Social-Media-Redakteurin habe ich für das 40-jährige Jubiläum der *Frauen*solidarität* mit allen Vorständ*innen und mit dem Team gesprochen. Dabei wurde noch einmal klar, dass innerhalb unserer Organisation eine Vielzahl von Positionen vertreten ist. Es gibt jene, die die Entwicklungspolitik als koloniale Kontinuität sehen, und jene, die sagen, dass eben genau das das Terrain ist, in dem wir uns bewegen und es aktiv beeinflussen müssen. Auch hier finden sich also diese Widersprüche – verschiedene Positionen, die unsere Organisation ausmachen – und es ist schön, dass es trotzdem möglich ist, zusammen zu arbeiten und voranzuschreiten.

5. Ausblick, Zukunft, Utopie

Verena Kumpusch: Abschließend und an die berühmte Wunderfrage anschließend, würden wir gerne den Raum für Utopie öffnen und/oder einen Blick in die Zukunft werfen: Was wäre, wenn? Welches Wunder würden Sie sich für Ihre feministische, entwicklungspolitische Bildungsarbeit hinsichtlich Solidarität, Bündnisbildung und Vergemeinschaftung wünschen?

Luisa Dietrich Ortega: Ich mache es kurz und bündig: Was wäre, wenn wir voll finanziert wären? Ein Ort, wo Projekte ankoppeln könnten, die diverser und politisch lauter wären. Das wäre meine Wunderfrage. Mehr Stabilität, aber auch mehr Raum für das Team, das so unglaublich viel leistet, in diesem schwierigen Kontext; und das auch während der Covid-19-Pandemie neue Zugänge ermöglicht und das Ganze am Laufen gehalten hat. Das neue Zugangsweisen zu Wissen ermöglicht hat.

Andreea Zelinka: Was wäre, wenn es mehr Interesse gäbe, hier im Globalen Norden, sich ehrlich mit der eigenen gesellschaftlichen Verantwortung und

Vergangenheit auseinanderzusetzen? Was wäre, wenn die Zivilgesellschaft sich stärker macht, um gemeinsam Patriarchat, Kolonialismus und Kapitalismus zu transformieren hin zu einer ökologischen, feministischen Gesellschaft? Was wäre, wenn die Machthabenden endlich einsehen würden, dass das so nicht weitergeht und sie ihr Handeln entsprechend verändern würden? Ich glaube, dass wären so meine Wunderfragen.

Weiterführende Informationen

Austria Develoment Agency: https://www.entwicklung.at [Zugriff: 3.04.202].

Frauen*solidarität: https://www.frauensolidaritaet.org [Zugriff: 3.04.2023].

Global Female Future: https://www.kremayr-scheriau.at/bucher-e-books/titel/global-female-future oder https://www.frauensolidaritaet.org/buch [Zugriff: 3.04.2023].

Organización Femenina Popular: https://organizacionfemeninapopular.org [Zugriff: 03.04.2023].

Autor*innen

Das nachfolgende Verzeichnis ist alphabetisch sortiert, individuell in Form und Sprache und bietet einen Überblick zu allen Autor*innen. Die Kurzbiografien beziehen sich auf gesellschaftspolitische Tätigkeiten und wissenschaftliche Positionen während der Entstehung des vorliegenden Sammelbandes.

Brigitte Bargetz ist habilitierte Politikwissenschaftlerin und arbeitet als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Arbeitsbereich Politische Theorie, Ideengeschichte und Politische Kultur sowie als Koordinatorin des Internationalen Netzwerks für Populismusforschung an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Zudem ist sie Mitherausgeberin der „Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft". Sie forscht u.a. zu Affect Studies, Demokratietheorie, zum Verhältnis Affekt, Populismus und Demokratie, zu feministischen, queeren und postkolonialen Theorien sowie zu kritischen Theorien des Alltags.

Dr.in phil. Magdalena Baran-Szołtys ist Literatur- und Kulturwissenschaftlerin und arbeitet am Research Center for the History of Transformations (RECET) und am Institut für Zeitgeschichte der Universität Wien. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören Galizien, Reisen, Erinnerungs- und Gedächtnistheorien, Ungleichheits- und Transformationsnarrative, die Beziehung zwischen Literatur und Politik sowie Ostmitteleuropa (v.a. Polen und Ukraine). Davor forschte sie u.a. am Ukrainian Research Institute der Harvard University sowie am Institut für die Literatur des 20. und 21. Jahrhunderts der Universität Warschau und lehrte Deutsch und deutschsprachige Literatur an der University of Sydney. Sie war Vorstandsmitglied des Frauen*Volksbegehrens.

Christian Berger ist Sozioökonom und Jurist und arbeitet im Bereich Wirtschaft der Arbeiterkammer Wien mit Fokus auf Industriepolitik, institutionelle Wirtschaftspolitik und die Auswirkungen des digitalen Wandels auf Arbeit, Geschlecht und Gesellschaft. Er ist Lektor an der Wirtschaftsuniversität Wien, der Medizinischen Universität Wien, der Fachhochschule des BFI Wien und der Fachhochschule Wiener Neustadt. Daneben berät und begleitet er Organisationen und Unternehmen in der gleichstellungsorientierten Analyse und Revision von personalpolitischen Prozessen und Strukturen. Er war einer der Sprecher*innen der Initiative Frauen*Volksbegehren.

Henrike Bloemen ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Professur für Politikwissenschaft mit dem Schwerpunkt der Theorie und Politik von Geschlechterverhältnissen, sowie Geschäftsführerin am Zentrum für Europäische Geschlechterstudien an der Universität Münster. Ihre Forschungsinteressen liegen in der Feministischen Politischen Theorie. In ihrer Dissertation erarbeitet sie ein feministisch-politiktheoretisches Analysewerkzeug, welches anhand des Alltagsverstandes (Gramsci) die alltägliche Materialisierung von Macht weiterdenkt.

Andrea Bramberger ist Professorin für Geschlechterforschung in der Pädagogik am Institut für Bildungswissenschaften der Pädagogischen Hochschule Salzburg. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in der Allgemeinen Erziehungswissenschaft, der Frauen- und Geschlechterforschung in der Pädagogik und der ästhetischen Bildung.

Leah Carola Czollek, Sozialpädagogin, Leiterin und Mitbegründerin des Instituts „Social Justice und Radical Diversity". Sie hat Rechtswissenschaften und Soziale Arbeit studiert, ist Mediatorin, Supervisorin, freiberufliche Trainerin und Dozentin an verschiedenen Hochschulen. Sie entwickelte das Diskriminierungskritische Bildungskonzept „Social Justice und Diversity" mit und ist Ausbildnerin für diesen Trainingsansatz. Im Zuge dessen konzipierte sie gemeinsam mit Gudrun Perko das Konzept des „Verbündet-Seins" und des „Radical Diversity" sowie der „Diskriminierungskritischen Sozialen Arbeit" und der „Diskriminierungskritischen Beratung". Lehr-, Forschungs- und Publikationsschwerpunkte: Social Justice, Diversity, Gender/Queer, Interkulturalität, Interkulturelle Mediation, Dialog, diskriminierungskritische Soziale Arbeit und Beratung in der Sozialen Arbeit.

Dr.in Luisa Dietrich Ortega, Gender Consultant; Studium der Politikwissenschaft und Gender Studies in Wien; Dissertation über die Konstruktion politisierter Weiblichkeiten in Guerrilla-Gruppierungen (2017); thematischer Fokus auf Geschlechtergerechtigkeit in humanitären Krisen und Konfliktkontexten; stellvertrende Obfau der Frauen*solidarität.

Gabriele Dietze ist travelling scholar. Sie lehrt und forscht zu Gender, Race, Media, Sexualpolitik und zur Rechtspopulismus in der HU Berlin und am Dartmouth College N.H. Aktuell ist sie Fellow der Volkswagenstiftung mit dem Corona-Projekt „Quarantine Culture" und regelmäßige Beiträgerin des Gender-Blogs der Zeitschrift für Medienwissenschaft.

Dr.'in Katrin Feldermann, Sozialarbeiterin, Theater (der Unterdrückten)- und Erlebenspädagogin, Professur an der FH Kärnten mit den Arbeitsschwerpunkten Aktivismus, Ethik, Körper und Natur. Leidenschaftliche Neo-Phänomenologin. Dissertation über leibliche Bewältigungsstrategien junger, inhaftierter Männer und die Bedeutung von Sport für den Strafvollzug. Ehrenamtlich seit 21 Jahren engagiert in Brasilien, seit 2015 in europäischen Strafanstalten mit dem Kampf-Tanz Capoeira aktiv. Mitbegründerin der AG Klimagerechtigkeit bei der OGSA sowie mit-Koordinatorin der AG Körper und Leib und Soziale Arbeit. Seit 2022 im Vorstand des Kärntner Armutsnetzwerkes.

Dr. Bontu Lucie Guschke ist PostDoc am Institut für Soziologie mit Schwerpunkt Gender Studies an der Freien Universität Berlin. Sie promovierte an der Copenhagen Business School zum Thema 'The persistence of sexism and racism at universities – Exploring the imperceptibility and unspeakability of workplace harassment and discrimination in academia.' In ihrer Dissertation beschäftigt sie sich vor allem mit norm-kritischen, intersektionalen und queerfeministischen Theorien. Ihre Forschungsinteressen umfassen intersektionale feministische Analysen, queerfeministische und norm-kritische Theorie, Anti-/Rassismusforschung, feministische Erkenntnistheorie sowie diskurs- und affektanalytische Fragestellungen

Dr.*in Heide Hammer ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Medizinischen Universität Wien, Lehraufträge an verschiedenen Universitäten zu politischer Philosophie und queer-feministischer Theorie, Politische Aktivistin und Redakteurin der Volksstimme.

Dr. med. Katharina Heimerl, geb. 1961, Master of Public health. Studium der Medizin an der Uni Wien, anschließend Turnus in Tirol und Steiermark, 1993-1994 Public Health Studium an der University of California at Berkely (USA). Seit 1995-2018 Mitarbeiterin an der Fakultät für Interdisziplinäre Forschung und Fortbildung, ab 1998 am Institut für Palliative Care und Organisations-Ethik, von 2010- 2018 in verschiedenen Leitungsfunktionen. Habilitation 2006, Venia legendi in Palliative Care und Organisations-Ethik. Seit 2018 bis jetzt Assoziierte Professorin am Institut für Pflegewissenschaft der Universität Wien (stv. Institutsleitung). Forschungsschwerpunkte: Palliative Care, Palliative Geriatrie, Sorgekultur am Lebensende, partizipative Forschung, qualitative Sozialforschung mit vulnerablen Gruppen.

Brigitte Hipfl ist Ao. Professorin i.R. am Institut für Medien- und Kommunikationswissenschaft an der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, Österreich. Ihre Arbeitsschwerpunkte liegen in den Gender Media Studies und den affektiven Dynamiken von Medien, insbesondere im Hinblick auf Fragen zu Migration, Konvivialität, Solidarität und Erinnerungsarbeit.

MMag.a* Utta Isop ist Philosophin und Geschlechterforscherin und lehrt an der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Demokratie in der Arbeit, Geschlecht, egalitäre Praktiken und Gewalt, solidarische Ökonomien und Demokratie.

Dr. Mareike Kajewski ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Philosophie der Universität Hildesheim. Arbeitsschwerpunkte: politische Philosophie insbesondere radikale Demokratietheorie und Kritische Theorie, Sozialphilosophie und feministische Theorie.

Mag.a Elisabeth Koch, Angewandte Kulturwissenschaften mit Schwerpunkt Feministische Wissenschaft. Jahrelange praktische feministische Arbeit im EqualiZ. Theoretische und praktische Arbeitsschwerpunkte: Geschlechterverhältnisse in der Migrationsgesellschaft, arbeitsmarktpolitische Implikationen auf gesellschaftliche Differenz- und Ungleichheitsverhältnisse, Intersektionalität.

Joschka Köck ist Doktorand in Politikwissenschaft an der Universität Kassel zu Beiträgen des Theaters der Unterdrückten zur sozialökologischen Transformation im Anthropozän und partizipativer Theatermacher beim Theater der Unterdrückten Wien.

Kaja Kröger hat Philosophie und Bildende Kunst an der Stiftung Universität Hildesheim und der Université Paris 8, sowie Kulturwissenschaft und Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin studiert. Zu ihren Forschungsinteressen zählen unter anderem Feministische Philosophie und die Ideengeschichte feministischer Bewegungen.

Mag.a Dr.in Carla Küffner ist Professorin für Handlungsfelder im Studiengang Disability & Diversity Studies der Fachhochschule Kärnten. Zudem ist sie Sprecherin der Plattform Migration Kärnten, die aus einer postmigrantischen Perspektive zum Thema solidarische Stadt/Region arbeitet. Forschungsschwerpunkte: Diversity Studies, Gender und Queer Studies, (Post-) Migrationsgesellschaft.

Verena Kumpusch, BA MA, ist an den Universitäten Graz und Klagenfurt tätig. Im Rahmen ihrer Dissertation Lehre und Forschung zu Wissensverhältnissen hinsichtlich Gender, Queer, Intersektionalität und Diversität in Erziehungs-, Bildungs- und Sozialisationsprozessen. Außerdem wissenschaftliche Schreibberaterin und derzeit Leiterin des Schreibzentrum an der Universität Graz.

Dr.in Johanna Leinius, MSocSc, ist Sozialwissenschaftlerin und arbeitet als wissenschaftliche Geschäftsführerin des Cornelia Goethe Centrums für Frauenstudien und die Erforschung der Geschlechterverhältnisse der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Vorher war sie als Postdoc am Fachgebiet Soziologische Theorie und im Programm „Ökologien des Sozialen Zusammenhalts" der Universität Kassel sowie am Frankfurt Research Center for Postcolonial Studies (FRCPS) beschäftigt. Sie wurde 2017 an der Goethe-Universität Frankfurt am Main promoviert. Sie ist Sprecherin des AK 'Poststrukturalistische Perspektiven auf Soziale Bewegungen' des Instituts für Protest- und Bewegungsforschung. Ihre Forschungsinteressen sind postkolonial-feministische Theorie, politische Ontologie, lateinamerikanische Frauen*- und feministische Bewegungen sowie Geschlechterverhältnisse in der sozial-ökologischen Transformation.

Gundula Ludwig ist Professor*in für Sozialwissenschaftliche Theorien der Geschlechterverhältnisse und Leiter*in der Forschungsplattform Center Interdisziplinäre Geschlechterforschung Innsbruck sowie Mitherausgeber*in der „Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft". Ihre Forschungsschwerpunkte sind u.a. Staats-, Demokratie- und Gesellschaftstheorien aus queer-feministischer Perspektive, Körpergeschichte, Medizingeschichte und Biopolitik.

Dr.in Kirstin Mertlitsch ist Senior Scientist und Leiterin des Universitätszentrums für Frauen*- und Geschlechterstudien an der Universität Klagenfurt. Ihre Lehr- und Forschungsschwerpunkte sind: Gender und Queer Studies, Intersektionalitäts- und Diversitätsforschung, Feministische Philosophie, Queerfeministische Epistemologie, New Materialism und Kritische Posthumanwissenschaften.

Dr.in phil. Rahel More ist Senior Scientist an der Universität Klagenfurt, Institut für Erziehungswissenschaft und Bildungsforschung. Sie forscht und lehrt dort im Arbeitsbereich Sozialpädagogik und Inklusionsforschung zu den Schwerpunkten Dis/Ability Studies und Sozialpädagogik, qualitative und partizipative Methodologie, Elternschaft, Behinderung und Geschlecht, De-Institutionalisierung sowie Intersektionalität und internationale Perspektiven.

Prof. Dr. Gudrun Perko, hat Philosophie in Wien studiert und ist seit 2010 Professorin für Sozialwissenschaften mit den Schwerpunkten Gender, Diversity und Mediation an der Fachhochschule Potsdam (Fachbereich Sozial- und Bildungswissenschaften). Sie ist Mitbegründerin des Instituts „Social Justice und Radical Diversity“ und des Diskriminierungskritischen Bildungskonzeptes „Social Justice und Diversity“ sowie Ausbildnerin für diesen Trainingsansatz. Im Zuge dessen entwickelte sie gemeinsam mit Leah Carola Czollek das Konzept des „Verbündet-Seins“ und des „Radical Diversity“ sowie der „Diskriminierungskritischen Sozialen Arbeit“. Lehr-, Forschungs- und Publikationsschwerpunkte: politische Philosophie, Sozialphilosophie, Ethik, Gender/Queer, Diversity, Social Justice, Mediation, diskriminierungskritische Soziale Arbeit.

Mag.a Dr.in Barbara Pichler, Studium der Pädagogik, Soziologie und Pflegewissenschaft nach beruflicher Tätigkeit als diplomierte Gesundheits- und Krankenpflegerin; wissenschaftliche Mitarbeiterin im Verein Sorgenetz, Lehrbeauftragte am Institut für Bildungswissenschaft der Universität Wien. Arbeits- und Forschungsschwerpunkte: Dementia/Palliative und Community Care, Kritische Gerontologie, Alter und Intersektionalität, Feministische Care-Ethik, Qualitativ-empirische und partizipative Sozialforschung.

Dr.in phil. Viktorija Ratković ist Postdoc Assistentin an der Universität Klagenfurt, Institut für Erziehungswissenschaft und Bildungsforschung. Sie forscht und lehrt dort am Zentrum für Friedensforschung und Friedensbildung zu den Schwerpunkten Kritische Migrationsforschung, Friedens- und Konfliktforschung, Friedensbildung, postmigrantische Medien sowie Konvivialität. U.a. als Betriebsrätin für das wissenschaftliche Personal der Universität Klagenfurt beschäftigt sie sich mit prekären (Arbeits-)Verhältnissen sowie Visionen für ein gutes Leben (in der Wissenschaft).

Elisabeth Reitinger, Assoziierte Professorin am Institut für Pflegewissenschaft (Vize-Studienprogrammleiterin), Fakultät für Sozialwissenschaften, Universität Wien. Habilitation in Palliative Care und Organisationsforschung an der IFF – Institut für Palliative Care und Organisations-Ethik, Alpen-Adria Universität Klagenfurt. Forschung und Lehre zu Palliative Care im Alter, ethische Entscheidungen in der Altenhilfe, Partizipative Forschung mit Menschen mit Demenz, Genderaspekte von Care.

Pauline Roeseling studiert im Master Psychologie mit Wahlfach Gender Studies an der Universität Klagenfurt. Sie ist Studienassistentin am Universitätszentrum für Frauen*- und Geschlechterstudien und arbeitet aktuell an ihrer Masterarbeit im Bereich Bisexualität, Marginalisierung und Verbundenheit.

Dr.in phil. habil., Dipl.-Päd. Caroline Schmitt ist Professorin für Migrations- und Inklusionsforschung am Institut für Erziehungswissenschaft und Bildungsforschung der Universität Klagenfurt und zertifizierte Diversity-Trainerin. Ihre Forschungs- und Lehrschwerpunkte sind: Inklusion und Diversität in der Migrationsgesellschaft, solidarische Städte und Allianzen, inter- und transnationale Soziale Arbeit, pädagogische Professionalität, Klimakrisen- und Katastrophenforschung. Sie ist Mitherausgeberin der Buchreihe „Einführung in die Soziale Arbeit“ (Schneider Hohengehren/wbv) und der Zeitschrift „Sozialmagazin. Die Zeitschrift für Soziale Arbeit“ (Beltz Juventa) sowie eine der Sprecherinnen des Arbeitskreises “Fluchtmigration, Agency und Vulnerabilität” im Netzwerk Fluchtforschung.

Mag.a Rosemarie Schöffmann, Anglistik und Geographie (Lehramt) mit Schwerpunkt Feministische Wissenschaft und Friedensstudien. Jahrelange praktische feministische Arbeit im EqualiZ. Zurzeit Masterstudium Global Citizenship Education. Arbeits- und Forschungsschwerpunkte: postkoloniale Theorie, Intersektionalität, Geschlechterverhältnisse und Bildungsungleichheiten in der Migrationsgesellschaft.

Karin Schönpflug arbeitet als Wirtschaftswissenschaftlerin am Institut für Höhere Studien in Wien und an der Fachhochschule Campus Wien. Sie lehrte Ökonomie, Gender und transdisziplinäre Studien an Universitäten in Österreich, den USA und Neuseeland. Ihre Arbeit umfasst die sozioökonomische Inklusion und Exklusion von queeren und marginalisierten Menschen, die sozialen Kosten von Gewalt und Diskriminierung für Frauen, Kinder und die LGBTI-Community. Sie verbindet feministische Ökonomie mit utopischen Ansätzen und beforscht die geschlechtsspezifischen, rassistischen und klassifizierten Krisen im Zusammenhang mit Kolonialität und Klimawandel.

Brigitte Theißl ist in der Steiermark aufgewachsen und lebt in Wien. Sie ist aktuell leitende Redakteurin beim feministischen Magazin an.schläge, Freie bei DieSTANDARD und Vortragende und Autorin.

Andreea Zelinka, Studium der Theater-, Film- und Medienwisschenschaft sowie Kultur- und Sozialanthropologie in Wien und Barcelona; Redakteurin der frauen*solidarität; Öffentlichkeitsarbeiterin im Kontext der Bewegung für Ernährungssouveränität, Podcast- und Radiomacherin.

Dr.in Michaela Zöhrer ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Politikwissenschaft, Friedens- und Konfliktforschung der Universität Augsburg. Schwerpunkte der Soziologin und Friedens- und Konfliktforscherin liegen in den Bereichen: Globalisierungsforschung, NGO- und Soziale Bewegungsforschung, (Visual) Cultural Studies, feministische und postkoloniale Theorien. Zudem beschäftigen sie Aspekte von Ethik, Macht und Partizipation in empirischer Forschungspraxis.

Intersektionale Solidaritäten

Verbündet-Sein, Vernetzung und Vergemeinschaftung: Diese Konzepte sind in jüngster Zeit wieder in den Mittelpunkt (queer-)feministischer, genderspezifischer und intersektionaler Theorien und Praktiken gerückt. Die Beiträge des Buchs thematisieren Erfolge und Herausforderungen queer-feministischer, antirassistischer und intersektionaler Bündnisse in ihren lokalen, regionalen und globalen Verbundenheiten.

Die Herausgeberinnen:
Mag.Dr. Kirstin Mertlitsch, Senior Scientist und Leitung Universitätszentrum für Frauen*- und Geschlechterstudien, Universität Klagenfurt
Ao. Prof. i.R. Dr. Brigitte Hipfl, Institut für Medien- und Kommunikationswissenschaft, Universität Klagenfurt
Verena Kumpusch, B.A. M.A., Dissertantin und Lehrbeauftragte am Institut für Erziehungswissenschaft und Bildungsforschung, Universität Klagenfurt
Pauline Roeseling, B.Sc., Studienassistentin, Universitätszentrum für Frauen*- und Geschlechterstudien, Universität Klagenfurt

ISBN 978-3-8474-2667-7



www.budrich.de

Titelbildnachweis: Malina Mertlitsch, http://www.instagram.com/litsch675/